

XXI.

price fixed by publisher

STUDIEN
ZUR
PALAEOGRAPHIE UND PAPYRUSKUNDE

HERAUSGEGEBEN VON

DR. CARL WESSELY.

Einundzwanzigster Band veröffentlicht mit einer Subvention der čechoslowakischen Regierung.

Díl jedenadvacátý vydaný za subvence vlády československé.

GRIECHISCH-ÄGYPTISCHER OFFENBARUNGSZAUBER.

Mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Daemonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen.

VON

DR. THEODOR HOPFNER,
PRIVATDOZENT AN DER DEUTSCHEN UNIVERSITÄT IN PRAG.

(MIT 30 ABBILDUNGEN.)

I. BAND:

Das Zwischenreich: Die Daemonen, Heroen und Seelen und ihr Verhältnis zu Göttern und Menschen. — Möglichkeiten und Mittel der Beeinflussung des Zwischenreiches und der Götter durch den Menschen: Die sympathisch-symbolischen Tiere, Pflanzen und Minerale; der Mensch als Mikrokosmos. Die Usia der Toten, Lebenden und Götter; der „wahre" Name, die Ephesia Grammata, das Zaubergebet und die Zauberformel, die Naturlaute, der magische Zwang, die Drohungen. Die Verarbeitung und Verwertung dieser Sympathiemittel im Zauber. — Die Vorbedingungen für das Gelingen jeder magischen Operation: Beobachtung von Zeit und Ort; die „Reinheit". — Besondere Vorschriften für die notwendigen Teile jeder Zauberhandlung: Für das Opfer, die Anrufung, die Entlassung und das Amulet.

LEIPZIG
H. HAESSEL-VERLAG
1921.

XXI.

STUDIEN
ZUR
PALAEOGRAPHIE UND PAPYRUSKUNDE
HERAUSGEGEBEN VON
DR. CARL WESSELY.

Einundzwanzigster Band veröffentlicht mit einer Subvention der čechoslowakischen Regierung.

Díl jedenadvacátý vydaný za subvence vlády československé.

GRIECHISCH-ÄGYPTISCHER OFFENBARUNGSZAUBER.

Mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Daemonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen.

VON

DR. THEODOR HOPFNER,
PRIVATDOZENT AN DER DEUTSCHEN UNIVERSITÄT IN PRAG.

(MIT 30 ABBILDUNGEN.)

I. BAND:

Das Zwischenreich: Die Daemonen, Heroen und Seelen und ihr Verhältnis zu Göttern und Menschen. — Möglichkeiten und Mittel der Beeinflussung des Zwischenreiches und der Götter durch den Menschen: Die sympathisch-symbolischen Tiere, Pflanzen und Minerale; der Mensch als Mikrokosmos. Die Usia der Toten, Lebenden und Götter; der „wahre" Name, die Ephesia Grammata, das Zaubergebet und die Zauberformel, die Naturlaute, der magische Zwang, die Drohungen. Die Verarbeitung und Verwertung dieser Sympathiemittel im Zauber. — Die Vorbedingungen für das Gelingen jeder magischen Operation: Beobachtung von Zeit und Ort; die „Reinheit". — Besondere Vorschriften für die notwendigen Teile jeder Zauberhandlung: Für das Opfer, die Anrufung, die Entlassung und das Amulet.

LEIPZIG
H. HAESSEL-VERLAG
1921.

VORWORT.

Das Interesse, das die gelegentlichen Bemerkungen der griechischen und lateinischen Schriftsteller über Magie und Zauberei und ihre nicht zahlreichen ausführlichen Darstellungen von Zauberhandlungen seit jeher erregten, wurde ganz wesentlich gesteigert, als Ch. W. Goodwin im Jahre 1852 mit dem Papyrus Londinensis Nr. 46 (Anastasy) zum erstenmale ein Originaldokument antiker Zauberei herausgab;[1]) denn die in diesem griechischen, aus Ägypten stammenden Papyrus verzeichneten Anweisungen zur Erzielung mannigfacher Zauberwirkungen decken sich überraschend mit den Bemerkungen der Schriftsteller und setzten manche bisher dunkle Stelle bei den Autoren erst in das rechte Licht.

Im Jahre 1865 veröffentlichte G. Parthey die beiden Berliner Zauberpapyri, die bei den Philologen umso größere Beachtung fanden, als sie mehrere in schwungvollen Hexametern abgefaßte Hymnen enthalten, die mit den sogenannten orphischen Hymnen eine sehr weitgehende Verwandtschaft aufweisen;[2]) indes war sowohl die Ausgabe Goodwins wie auch die Partheys noch recht mangelhaft und insbesonders konnten beider Übersetzungen und Erklärungen dieser damals ganz neuartigen Texte nicht befriedigen, zumal da beide Herausgeber die antike Literatur in ganz unzureichender Weise zur Erklärung herangezogen hatten.

Im Jahre 1885 erschienen zwei weitere griechische Zauberpapyri, die Papyri Leidenses V und W, veröffentlicht durch C. Leemans, die aber hinsichtlich der Herausgabe keinen wesentlichen Fortschritt vorstellten.[3])

Dagegen bedeutet das Jahr 1888, in welchem Carl Wessely in Wien den großen Pariser Zauberpapyrus Nr. 574, Suppl. grec der Bibliothèque nationale, den Papyrus Londinensis Nr. 46 (Anastasy) und den Papyrus Mimaut des Louvre herausgab,[4]) einen Markstein in der Geschichte der griechischen Zauberpapyri: denn Wessely's Ausgabe steht in textkritischer Hinsicht hoch über den bisherigen Veröffentlichungen, wie ein Vergleich seiner Ausgabe des Papyrus Londinensis Nr. 46 mit der Goodwins lehrt. Auch ist der große Pariser Zauberpapyrus Nr. 574 nicht bloß der längste aller bisher bekannt gewordenen Zaubertexte, sondern auch zugleich der weitaus interessanteste und endlich erwarb sich Carl Wessely ein Verdienst auch durch die Fertigstellung eines Wortregisters nicht bloß zu den von ihm neu herausgegebenen Papyri, sondern auch zu den Berliner und Leidner Manuskripten; denn erst dadurch war die Möglichkeit zu einem tieferen Eindringen in diese so schwer zu überschauenden Texte und somit zu ihrer wissenschaftlichen Bearbeitung und Verwertung geboten.

Auf Grund der durch Wessely für die Veröffentlichung derartiger Texte festgelegten Richtlinien gab A. Dieterich noch in demselben Jahre 1888 den Papyrus Leidensis V zum zweitenmale heraus, eine Ausgabe, die von der wissenschaftlichen Kritik als muster-

[1]) Publications of the Cambridge Antiquarian Society, octavo Series II: Fragment of a Graeco-Egyptian Work upon Magic. From a Papyrus in the British Museum . . . with Translation and Notes. Cambridge 1852 (Facsimile). — [2]) «Zwei griechische Zauberpapyri aus Ägypten», Abh. Akad. Berlin 1865. — [3]) Papyri Graecae musei antiquarii Lugdunensis Batavi, vol. 2, Leiden, 1885. — [4]) Denkschriften, Akademie Wien 36 (1888).

giltig beurteilt wurde.[1]) Ferner brachte das Jahr 1891 eine Neuherausgabe auch des Papyrus Leidensis W durch denselben Gelehrten in dem Buche «Abraxas», in welchem es der Herausgeber unternahm, diesen Papyrus als Dokument des religiösen Synkretismus des III. Jahrhunderts n. Chr. zu beleuchten.[2]) Im Jahre 1903 endlich erschien A. Dieterichs Buch «Eine Mithrasliturgie»,[3]) in welchem der Verfasser die Partie des Papyrus Parisinus Z. 475—723 als liturgischen Text für die Einweihung eines Mithrasmysten zu erweisen suchte und, auf Fr. Cumonts grundlegende Untersuchungen gestützt, nach allen Richtungen erläuterte; die zweite, vermehrte Auflage dieses Werkes, die R. Wünsch im Jahre 1910 besorgte, hat A. Dieterich nicht mehr erlebt.

In das Jahr 1893 fällt die Erstherausgabe der Papyri Londinenses Nr. 121—124, beziehungsweise 125 durch C. Wessely[4]) und F. G. Kenyon[5]), worunter die Ausgabe Kenyons besonders durch ihren Faksimileband eine sehr wertvolle Bereicherung der Ausgaben der Zaubertexte vorstellt.

Alle diese griechischen Zauberpapyri stammen aus Ägypten, zumeist aus thebanischen Gräbern, gehören dem III. bis V. Jahrhundert n. Chr. an,[6]) und sind mit den ungefähr gleichzeitigen demotischen Zauberpapyri, die F. Ll. Griffith und H. Thompson im Jahre 1904 herausgaben,[7]) auf das engste verwandt;[8]) besonders bemerkenswert ist, daß sowohl die griechischen Zauberpapyri demotisch-koptische mit griechischen Buchstaben geschriebene Partien, als auch umgekehrt die demotischen Zauberpapyri griechische Abschnitte (Zauberformeln und Gebete) enthalten, die mit koptischen Buchstaben geschrieben sind.[9])

Alle genannten Papyri, die griechischen wie die demotischen, sind teilweise sehr umfangreiche Sammlungen von Zauberanweisungen oder Zauberrezepten, die eine Fülle von Zauberwirkungen auslösen sollten, die sich aber alle in den Schutz- und Abwehrzauber oder in den Angriffs- und Schadenzauber oder in den Liebes- und Machtzauber oder endlich in den Erkenntnis- und Offenbarungszauber einordnen lassen.

Viele der auf den Liebeszauber bezüglichen Abschnitte hat L. Fahz behandelt,[10]) den großen Liebeszauber des Papyrus Parisinus, Z. 2441—2707, R. Wünsch gesondert veröffentlicht und kommentiert,[11]) einige Rezepte für den Offenbarungszauber und zwar speziell für die magische Traumdivination L. Deubner.[12]) Hymnen, Gebete und Anrufungsformeln behandelte R. Reitzenstein in seinem auch für den Zauber hochbedeutsamen Buche «Poimandres» und einzelne Proben für alle vier Haupterscheinungsformen des Zaubers A. Abt, dessen Kommentar zur Apologie des Apuleius, ein unentbehrliches Handbuch bildet.

In der vorliegenden Arbeit habe ich versucht, auf Grund der oben behandelten Zauberpapyri, der einschlägigen ägyptischen Inschriften und Papyri, der griechischen und lateinischen Schriftsteller von Homer bis ins VI. Jahrhundert n. Ch. und der modernen Literatur den Erkenntnis- und Offenbarungszauber in allen seinen Erscheinungsformen systematisch zu behandeln, was zugleich auch eine eingehende Darstellung der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt notwendig machte; hier mußte ich von

[1]) Papyrus magica musei Lugdunensis Batavi . . . denuo edidit . . . A. Dieterich in Jahrbücher für klassische Philologie, Suppl. 16 (1888), S. 749 ff (mit wertvollen Prolegomena). — [2]) Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums. Festschrift für H. Usener, Leipzig, 1891. — [3]) Eine Mithrasliturgie, Leipzig, 1903. — [4]) Neue griechische Zauberpapyri, Denkschriften, Akademie Wien 42 (1893), 2. Abh. — [5]) Greek Papyri in the British Museum, London, 1893. — [6]) Vergl. Wessely, Dieterich und Kenyon in den Prolegomena ihrer Ausgaben und die zusammenfassende Bibliographie von C. Haeberlin, Centralblatt für Bibliothekswesen 14 (1897), S. 479/87. — [7]) The demotic Magical Papyrus of London and Leyden, 1904/5 (mit Transskription, Übersetzung, Anmerkungen und Faksimileband). — [8]) Dieterich meint sogar, daß die demotischenPapyri ursprünglich griechisch abgefaßt waren und bloß ins Demotische übersetzt wurden (Pap. mag., pag. 771, Anm. 10), worin ihm Reitzenstein beipflichtete. — [9]) Vergleiche unten Band II, § 206. — [10]) «De poëtarum Romanorum doctrina magica quaestion. selectae» in Religions-geschichtl. Versuche und Vorarbeiten II, 3 (1904). — [11]) In Lietzmanns Kleinen Texten, Nr. 84 (1911). — [12]) «De Incubatione», Leipzig, 1900.

der Lehre über das Zwischenreich, das die notwendige Verbindung zwischen Göttern und Menschen herstellt, und von der Lehre über das Verhältnis zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren auf Grund der allesumfassenden Sympathie und Antipathie ausgehen, das die Grundlage des magischen Zwanges bildet. Dann war das magische Wissen und die magische Kunstfertigkeit als göttliche Geheimwissenschaft auserwählter Völker und Einzelindividuen zu behandeln und dementsprechend die Zauberkundigen als Mitglieder okkulter Verbände. Ferner mußte ich versuchen, die schon im Altertum unternommene Scheidung von Theurgie, Magie im engeren Sinne und Goëtie und die Aufteilung der vier Haupterscheinungsformen alles Zaubers auf diese drei Kategorien genauer durchzuführen und das Verhältnis der Theurgen, Magier und Goëten zum Staate, zur christlichen Kirche und Gnosis, ferner zur offiziellen Mantik darzustellen. Die Mehrzahl dieser für das Verständnis der Zauberpapyri unbedingt notwendigen allgemeinen Gesichtspunkte habe ich im 1. Bande behandelt und hiebei unter den mehr als dreihundert griechischen und lateinischen Schriftstellern, deren Bemerkungen ich verarbeitete, ganz besonders die Neuplatoniker in weitgehendstem Maße zur Erklärung herangezogen, die in den bisherigen einschlägigen Darstellungen viel zu wenig beachtet worden waren. So war ich in den Stand gesetzt, den Kommentar zu über sechzig griechischen und demotischen Rezepten des Erkenntnis- und Offenbarungszaubers, die drei Viertel des 2. Bandes füllen, zu entlasten und der religionsgeschichtlichen Erklärung, insbesondere der Hymnen, Zaubergebete und Anrufungen den gebührenden Raum offen zu halten.

Unter Beachtung dieser Gesichtspunkte hoffe ich ein Werk geschaffen zu haben, das nicht bloß den Erkenntnis- und Offenbarungszauber nach allen Richtungen hin systematisch zur Darstellung bringt, sondern auch über alle einschlägigen allgemeinen Probleme des antiken Zaubers Aufschluß erteilt; auch liefert die Arbeit einen Beitrag zur antiken Religionsgeschichte, da ich immer und überall bestrebt gewesen bin, die Zauberpapyri als Dokumente des religiösen Synkretismus des III. bis V. Jahrhunderts n. Ch. zu beleuchten.

Bei der Textgestaltung der einschlägigen Partien der Zauberpapyri war ich, da weder die angekündigte Neuherausgabe des großen Pariser Zauberbuches[1]) noch der griechischen Zauberpapyri überhaupt[2]) erfolgt ist, auf die bisherigen Publikationen und die Konjekturen angewiesen, die seit dem Erscheinen der Zaubertexte in zahlreichen Zeitschriften und Werken von einer großen Zahl von Gelehrten geliefert worden sind, unter denen hier nur folgende genannt seien: Abel, Abt, Blau, Crönert, Crum, Dedo, Deissmann, Delatte, Deubner, Dieterich, Dilthey, Erman, Fahz, Goodwin, Griffith, Heim, v. Herwerden, Kenyon, Kirchhoff, Kroll, Kropatschek, Kuhnert, Leemans, Meineke, Miller, Nauck, Parthey, Preisendanz, Radermacher, Reitzenstein, Riess, Tambornino, Thompson, Usener, Wessely, Wilcken und Wünsch. Unter diesen Umständen gestaltete sich die Fertigstellung des kritischen Apparates schwierig und zeitraubend.

In der Behandlung des ägyptischen und semitischen Einschlages stützte ich mich besonders auf die vorzüglichen Arbeiten von Blau, Budge, Campbell-Thompson, Erman, Fossey, Griffith, Hunger, Jastrow, Lueken, Sir Robert Thompson, Weiß, Wessely, Wiedemann und Zimmermann; dagegen bin ich der Versuchung, analoge Erscheinungen des Mittelalters und unserer Zeit bei primitiven Völkern heranzuziehen, überall prinzipiell ausgewichen.

Diese Arbeit hatte sich der hochherzigen Förderung mehrerer Gelehrter zu erfreuen; unter ihnen Dr. Carl Wessely's in Wien, des Herausgebers der meisten der bearbeiteten Zauberpapyri, welcher das Zeichnen und Autographieren eigenhändig besorgte. Ihm schließen

---

[1]) Vergl. A. Dieterich im Archiv f. Religionswissenschaft 8 (1905), S. 487. — [2]) Vergl. A. Preisendanz in der Deutschen Literaturzeitung 38 (1917), Nr. 48/49, Spalte 1427/28.

sich meine hochverehrten Lehrer, die Herren Professoren Dr. Carl Holzinger und Alois Rzach in Prag, ferner Herr Professor Dr. Alfred Klotz in Erlangen, Herr Professor Doktor Ludwig Radermacher in Wien und Herr Geheimrat Alfred Wiedemann in Bonn an. Den genannten Gelehrten sei auch an dieser Stelle der hochachtungsvolle Dank ausgesprochen.

Die tschecho-slowakische Regierung in Prag förderte meine Studien in zuvorkommendster und munifizentester Weise durch Gewährung von Studienurlauben und setzte mich durch die Erteilung einer namhaften Druckkostenunterstützung in die Lage, das Ergebnis dieser Studien hiemit vor die Öffentlichkeit treten zu lassen. Auch ihr sei hiemit ehrerbietigst gedankt.

Gewidmet sei das Werk meinen Eltern, den besten und liebevollsten Eltern, deren aufopfernder Liebe ich es in erster Linie zu danken habe, daß ich trotz der schweren Kriegszeit durch Jahre bloß meinen Studien leben und sie vollenden konnte.

SMICHOW-PRAG, Februar 1920.

DR. THEODOR HOPFNER.

Erster Teil: Das Zwischenreich. Seine Bewohner und ihr Verhältnis zu den Göttern und Menschen.

1. Die Daemonen.

a) Nach der Lehre der Philosophen.

§ 1. Da es dem Menschen als irdisch-sterblichem Geschöpf ganz unmöglich ist, aus eigener Kraft die Schleier der Zukunft zu lüften, ist er auf die Hilfe und Offenbarung anderer Wesen angewiesen, die, über ihm stehend und mächtiger, stärker und vollkommener als er, ihm auch in der Kenntnis alles Zukünftigen weit überlegen sind.

§ 2. Das sind natürlich zunächst die Götter und Heroen, welche an den offiziellen Orakelstätten durch den Mund bestimmter Kultpersonen, der Priester und Priesterinnen, die Zukunft enthüllten und nicht nur von einzelnen Privatpersonen in Privatangelegenheiten, sondern auch von ganzen Stämmen, Völkern, Staaten und ihren Oberhäuptern sogar im Interesse der Allgemeinheit um Rat gefragt wurden. Mit dieser in Griechenland und den Kolonien auf sehr hoher Stufe stehenden Art der offiziellen Divination oder Zukunftsdeutung haben wir uns hier nicht weiter zu befassen; hierüber orientieren uns am besten Bouché-Leclercq und Deubner.

§ 3. Uns beschäftigt vielmehr bloss die unoffizielle, meist im Geheimen betriebene Zukunftserforschung mit Hilfe von Magie und Zauberei, die nicht von festangestellten und staatlich anerkannten Kultpersonen (Priestern und Priesterinnen), sondern von Privaten ausgeübt wurde, teils nur gelegentlich in eigenem Interesse, teils auch erwerbsmässig gegen Entlohnung jeder Art im Interesse anderer, welche über die nötigen Kenntnisse nicht verfügten. Diese Art der Divination war also nicht an bestimmte Örtlichkeiten und bestimmte Kultpersonen geknüpft, sondern bildete eine Geheimwissenschaft, die sich jeder aneignen und auch praktisch verwerten konnte, gewisse Einschränkungen natürlich vorausgesetzt.

§ 4. Natürlich wendet sich auch diese Divination zunächst an Götter, wie das offizielle Orakelwesen, mit dem sie überhaupt manche Berührungspunkte gemein hat, daneben aber auch an andere Wesen höherer Ordnung, an die sogenannten Daemonen, und an menschliche Seelen nach dem Tode des irdischen Leibes, die man übrigens auch an offiziellen Totenorakelstätten, den νεκυομαντεῖα, ebenso befragen konnte, wie die mit ihnen engverwandten Heroen. Gerade die Zitierung und Befragung der sogenannten Daemonen aber ist für die magische Divination so charakteristisch, dass man sie bisweilen sogar als alleiniges Wirken der Daemonen erklärte, allerdings mit Unrecht. Selbstverständliche Voraussetzung ist natürlich, dass die Daemonen die Zukunft kannten, worauf besonders Plato (Symposion 23) Aristoteles (De divinat. per somn. 2), Apuleius (De deo Socratis 43) Ammian (XXI.1) Tertullian (De anima pag. 351 D, Apol. XXIII.32), Clemens Alexandrinus (Stromat.

I. cap. 21, 135), Hippolytus (Refutatio VI 20), Augustin (De civitate Dei VIII. 16. IX 22) Iamblichus (De myster. III 18, 31, IV 7), Proclus (Ad Rempubl. 360, 372) Lactantius (Institut. divin. II 14) Minucius Felix (Octav. 27), Psellus (De operat. daem. 24, de oracul. Chald. Spalte 1140) und viele andere hinweisen, deren Stellen noch anderweitig vorkommen werden.

Daher haben wir uns zunächst mit dem Wesen der Daemonen und besonders mit ihrer Stellung Göttern und Menschen gegenüber zu befassen.

§ 5 Schon in sehr alter Zeit werden diese Daemonen mit den ihnen verwandten Heroen neben den Göttern genannt. Auch sie zwar stehen über dem Menschen und sind vollkommener als er und seine unsterbliche Seele, reichen aber doch nicht an die Götter heran und bilden so, zwischen Menschen und Göttern stehend, ein Zwischenreich eigentümlicher, gespenstischer Wesen. Gerade diese Zwischenwesen aber, die dem Menschen näher waren als die Götter und mit seiner Seele sogar verwandt wie die Heroen, deren geheimnisvolles und meist unheimliches Walten, jeder im Schauer der Nacht, der Einsamkeit, der Krankheit und des Todes zu fühlen vermeinte, diese unsichtbaren Urheber rätselhafter Vorgänge in und um den Menschen, sie haben gewiss schon seit grauer Urzeit Geist und Gemüt des griechischen Volkes auf das lebhafteste beschäftigt und seine Phantasie gewaltig erregt, mag auch dieser volkstümliche Glaube an ein gespenstisches Zwischenreich neben dem offiziellen Götterglauben und Götterkult in dem, was uns vom Griechentum erhalten geblieben ist, nicht so stark zu Tage treten, als er tatsächlich war.

§ 6 Natürlich handelt es sich hier um verschwommene und verworrene Begriffe und vielfach wechselnde Anschauungen; denn der Phantasie des einzelnen waren hier durch keine offiziellen Lehren Schranken gesetzt. Auch die durch die Natur des Landes bedingte Abgeschlossenheit der verschiedenen griechischen Stämme und die damit zusammenhängenden Unterschiede in geistiger und kultureller Hinsicht mögen dazu beigetragen haben, dass sich in diesem Volksglauben oft geradezu entgegengesetzte Anschauungen entwickeln, festsetzen und auch nebeneinander weiter bestehen konnten. Als allgemein feststehend zeigt sich von Anfang an bloss die Überzeugung, dass jene gespenstischen Wesen Mittelwesen sind, über das Verhältnis aber, in dem sie einerseits zu den Menschen, anderseits zu den Göttern stehen und insbesondere, wie und wodurch sich der Daemon oder Heros von den Göttern und Menschen unterscheidet, darüber herrschte wenig Einigkeit solange sich nicht speculatives Denken mit diesen Dingen befasste und dieser Glaube sich nur in der Überlieferung von Mund zu Mund und von Geschlecht zu Geschlecht forterbte und in nur gelegentlichen Bemerkungen schriftlich niedergelegt wurde. Und auch die Mysterienverbände fanden zwar in ihrem Streben, eine geheimnisvolle Verbindung zwischen Göttern und Menschen herzustellen, an diesem volkstümlichen Glauben an verbindende Zwischenwesen eine vortreffliche Stütze und konnten auch innerhalb der einzelnen Gemeinden der Festigung bestimmter Anschauungen förderlich sein: als von einander getrennten geheimen Verbindungen aber waren eben dadurch auch ihrem

Wirken verhältnismässig enge Grenzen gesteckt.

§7 Erst das speculative Denken der Philosophen suchte auch hier Klarheit zu stiften, allgemein giltige Sätze von der Natur der Zwischenwesen aufzustellen, schon von dem ältesten der Naturphilosophen, Thales von Milet, werden solche Bemühungen berichtet. Und dieses Interesse hat die griechische Philosophie wegen ihrer engen Verbindung mit Theologie und Theosophie nie verloren, bis es endlich dem ganz auf's Mystische gerichteten Neuplatonismus im Stadium der Entartung vorbehalten blieb, ein nach allen Richtungen hin ausgebautes System des Daemonenglaubens zu schaffen.

§8 Während der sich durch Jahrhunderte erstreckenden Entwicklung haben die Anschauungen von den Zwischenwesen natürlich ganz gewaltige Wandlungen durchgemacht, die von allen auch durch äussere Verhältnisse bedingt wurden; schon nach den Perserkriegen trat das griechische Mutterland durch seine Kolonien in regsten Verkehr mit dem Orient und es kann keinem Zweifel unterliegen, dass der Daemonenglaube der Griechen schon damals durch die hochentwickelte Daemonologie der orientalischen Völker auf's lebhafteste beeinflusst wurde. Ungleich stärker aber wurde dieser Einfluss noch durch die Züge Alexanders des Grossen und durch die Begründung der Diadochenreiche, die in der Durchdringung des alternden Orients mit hellenischem Geiste die farben- und formenreichen Blüten des Hellenismus emporspriessen liessen. Dieser Einfluss des Orients zeigt sich ja deutlich genug auch in der offiziellen Religion der Griechen überall sucht man eine Beziehung zwischen den eigenen Göttern und denen des Orients herzustellen, ein Streben, das endlich im religiösen Synkretismus seinen Höhepunkt erreichte. Aber auch das Zwischenreich konnte sich unmöglich dem Einfluss des Orients entziehen; auch hier musste es zum Synkretismus kommen und zu einer sehr bedeutenden Bereicherung und Steigerung des uralten Volksglaubens. So umfasst denn auch das griechische Zwischenreich seit den Zeiten der Diadochen neue Klassen von Zwischenwesen, Erzengel und Engel, Tages- und Stundendaemonen, Polbeherrscher und Klimatarchen, Planeten-, Tierkreiszeichen-, Dekan- und Sterndæmonen u. s. w. vor allem der geheimnisvolle Einfluss der Gestirne und ihrer Bahnen auf das menschliche Schicksal, das Verhältnis der Gottheit zur Schöpfung mag sie belebt oder unbelebt sein, kommt jetzt im Wirken von Daemonen überall und jederzeit zum stärksten Ausdruck.

Dabei hat sich natürlich das Neue und Fremde an Vorstellungen angeschlossen, die seit Jahrhunderten im griechischen Volksglauben bestanden und bisweilen im Anfangsstadium der Entwicklung zurückgeblieben waren, so dass dann oft das Neue eigentlich nichts anderes ist als eine Steigerung und Entfaltung von längst Gegebenem.

§9 Obwohl sich nun bei den griechischen Schriftstellern aller Jahrhunderte und jeder Art zahlreiche Bemerkungen über Daemonen und Daemonisches vorfinden, verdanken wir doch die reichsten und wertvollsten Mitteilungen den Philosophen und zwar deshalb, weil wir bei ihnen deutlich das Streben nach Zusammenfassung, Übersichtlich-

Keit und Systematik wahrnehmen können.

§10 Dabei fragt es sich aber, wieviel und was wir von den Mitteilungen jener Denker als volkstümliches Gut anzusprechen haben, was von dem durch sie Berichteten wirklich im Volksglauben lebte und nicht etwa bloss Erzeugnis grübelnder Gelehrtenspitzfindigkeit ist. Einigermassen nachprüfen lässt sich auf Grund der gelegentlichen Erzählungen der Nichtphilosophen; denn diese erzählen, unbekümmert um philosophische Speculation, was das Volk wirklich vom Wesen und Wirken der Dæmonen glaubte. Einen noch besseren und reicheren Behelf aber besitzen wir jetzt in den Zauberpapyri, denn es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dass es sowohl den Verfassern dieser eigentümlichen Rezepte wie auch ihren Besitzern mit dem Streben durch diese Rezepte sich das Zwischenreich und auch die Götter selbst dienstbar zu machen, durchaus ernst war, dass sie somit das, was hier von dem Wesen und Wirken der Daemonen mitgeteilt wird, glaubten, worin wieder eine Gewähr dafür liegt, dass sich diese Mitteilungen an volkstümliche Vorstellungen ihrer Zeit anschlossen. Der Vergleich dessen nun, was einerseits die Philosophen und anderseits die übrigen Schriftsteller und besonders die Zauberpapyri bieten, ergibt eine weitgehende Übereinstimmung in den Grundanschauungen vom Wesen und Wirken der Daemonen; insbesondere aber gilt das bezüglich der Neuplatoniker, Porphyrius, Iamblichus, Olympiodor und Proclus, die derselben Zeit angehören oder nicht viel jünger sind als die Zauberpapyri selbst, ja die unter Iamblichus' Namen gehende Schrift von den Geheimlehren der Aegypter ist nichts anderes als eine theoretische Begründung und Rechtfertigung derselben Anschauungen, die in den Zauberpapyri praktisch verwertet sind.

So bilden die einschlägigen Stellen in den Werken der Neuplatoniker eine wichtige Quelle für das Verständnis der griechisch-ægyptischen Zauberpapyri und es verlohnt sich daher, ihre Ansichten bezüglich jener Zwischenwesen ein wenig ausführlicher zu behandeln, und zwar umsomehr als die bisherigen Darstellungen des griechischen Dæmonenglaubens gewöhnlich vor dem Neuplatonismus Halt machen oder sich mit einigen wenigen Hinweisen begnügen. Für die Zeit vor Plotin dagegen sind sie so ausführlich gehalten, dass ich mich für diese Periode auf folgende gedrängte Übersicht [1] beschränken kann:

§11 Homer gebraucht δαίμων mit θεός fast überall ganz gleichbedeutend für „Gott, Gottheit," nur scheint hie und da δαίμων zur Hervorhebung und Betonung des Geisterartigen, durch die menschlichen Sinne nicht Wahrnehmbaren und durch Worte nicht Ausdrückbaren an den Göttern und ihrem Wirken verwendet zu sein. [2] §12 Bei Hesiod dagegen sind die Daemonen von den Göttern verschiedene Wesen höherer Ordnung und zwar körperfrei gewordene Menschenseelen, einerseits der Menschen des goldenen [3] anderseits des silbernen Zeitalters, also durchwegs Totenseelen hervorragender Menschengeschlechter, wobei die Seelen des goldenen Zeitalters als ἐπιχθόνιοι δαίμονες [5] der Zahl nach 30.000 [6] als ge-

[1] Cf. Gerhard, Abh. Akad. Berlin 1852 p. 237-66; Ukert, Abh. Sächs. Ges. d. Wissensch. 1 (1850), p. 140ss. Welcker, Griechische Götterlehre I. 138/40, (181), 677ss. 731ss. III 3/10 Lehrs Populäre Aufsätze ²141ss. 189ss. L. Schmidt, Ethik der Griechen I 153-55; Waser bei Pauly-Wissowa RE. IV, Sp. 2010/12 (δαίμων); Zeller, Philosophie der Griechen (passim). Rohde, Psyche; Usener, Götternamen; Preller-Robert, Griech. Mythologie; Tambornino l.c. p. 69ss. Radermacher, Jenseitsvorstellungen [2] Cf. z. B. Ilias I. 222 Ukert p. 140/3 und besonders Lehrs. [3] Erga 122ss. [4] Erga 140ss. [5] Erga 122 [6] Erga 252ss.

rechte Behüter der Menschen und Rächer alles Unrechts im Auftrag des Zeus (Erga 122 ss. 252 ss.) über den Daemonen-Seelen den Menschen des silbernen Zeitalters stehen, die ὑποχθόνιοι μάκαρες und δεύτεροι, also „zweite an Rang" heissen (Erga 140 ss.) An einer Stelle wird endlich ein echter ἥρως, Phaëthon, der Sohn der Göttin Eos und des Sterblichen Kephalos δαίμων δῖος genannt, nachdem seine Seele im Tod den Körper verlassen hatte. (Theogonie 984 ss) §13. Pindar, Archilochus (bei Plut. Thes. 5), Alkman (Schol. Homer A 222, Hesych. ἀναδαιμονίζειν) und die Tragiker gebrauchen δαίμων genau wie Homer.

§14. Erst bei Thales von Milet (um 624-544) bedeutet δαίμων ein höheres Wesen, das weder Gott noch Menschenseele ist, sondern zwischen beiden steht und der menschlichen Seele nahe verwandt ist; denn er unterscheidet θεοί (Götter), δαίμονες (Daemonen) und ἥρωες (bevorzugte Menschenseelen oder auch überhaupt Körperfreie Menschenseelen, ψυχαὶ ἀνθρώπων κεχωρισμέναι); dabei sind diese echten Daemonen „seelenartige Wesen" (ψυχικαὶ οὐσίαι Athenagoras Leg. pro Christ. 21 Aristot. De an. I 5 Plut. De placit. philosoph. I. 8) und der ganze Kosmos beseelt und von Daemonen erfüllt (Diogen. Laërt. I. 1. 27).

§15 Die Pythagoreer mit ihrem Schulhaupt Pythagoras (um 532) unterschieden drei Klassen von Daemonen: 1) die unsterblichen Daemonen, die dem höchsten Gotte am nächsten verwandt und Keiner Sündhaftigkeit unterworfen sind, 2) die Heroen im alten Sinn des Wortes bei Homer, bevorzugte Menschenseelen, die nach dem Tod des Leibes wegen der Steigerung aller guten Eigenschaften, die der Mensch besitzen Kann, eines seligen ewig dauernden Lebens im Elysium teilhaftig geworden sind, 3.) die sterblichen Daemonen, d. h. auch wieder Menschenseelen, die nach einem tugendhaften Leben wieder in den reinen Aether emporsteigen, nach einem sündigen Leben aber zur Läuterung in andere Körper einfahren müssen (was den Tod dieser „Daemonen" bedeutet; Hierocles, Ad Pyth. aureum carmen p. 226.) Sie senden den Menschen Träume und geben ihnen Heilmittel gegen Krankheiten von Mensch und Tier an. (Diog. Laert. VIII. 32 cf. Cicero De divin. I 3, II 58) Demnach sind bloss die „unsterblichen Daemonen" echte Daemonen; sie sind viel stärker als die Menschen und göttlich, doch besitzen sie das Göttliche nicht unvermischt. Daher muss man die Götter mehr verehren als die Daemonen und die Daemonen mehr als die Heroen (Plut. De placit. philos. I. 8; Diogen. Laërt. VIII. 29)

§16. Auch Heraklit scheidet Seelen und Daemonen, die beide Teile des allgemeinen Feuers oder der allgemeinen Vernunft sind, die den Himmel umfasst und alles leitet (Plut. l. c. 76 Sext. Empir. Adv. Math. VII. 126 Stob. Ecl. I. p. 500); auch nach ihm ist alles von Seelen und Daemonen erfüllt (Diog. Laërt. IX. 1. 7).

§17 Bei Empedocles von Akragas gehen Götter, Daemonen und Seelen auf ein luftig-geistiges Wesen als Urquell zurück. (Sext. Emp. VII. 127; Ammon., Comm. in Aristot. lib. π. ἑρμηνείας p. 94) Die Daemonen unterscheiden sich von den Göttern durch Fehlbarkeit und Sündhaftigkeit, und wenn sie fehlen, werden sie zu Menschenseelen, die zur Abbüssung ihrer Schuld in sterbliche Leiber eingekerkert werden, von wo sie nach einem tugendhaften Leben wieder zu ihrem ursprünglichen seligen Zustand als δαίμονες zurückkehren können (Plut. l. c. 26, Sext. Emp. Adv. Math. IX. 129 Clemens Alex. Strom. V p. 607, IV pag. 534. Euseb. Praep. Evang. V 5); doch scheint er auch eine Läuterung der sündigen Daemonen ohne ihre Hineinbannung in Körper durch alle Elemente angenommen zu haben. (Plut. l. c. 26) In ihrem ursprünglichen Zustand aber stehen sie den Angelegenheiten der Menschen vor und besorgen vor Allem die Orakel

und die Mantik überhaupt (Plut. de def. orac. 16; de tranq. an. 25; Hippolyt. Ref. IV 3). Demnach können bei ihm wie bei Pythagoras die Daemonen auch sündhaft, schlecht und böse werden. – Gute und böse Daemonen unterschieden übrigens auch schon Zaleukos und Charondas (Stobæus Sent. p. 279 Gesner u. pag. 292; Plut. 25 Ukert 149 s.

§ 18. Hier ist die Vermittlerrolle der Dæmonen zwischen Göttern und Menschen schon angedeutet. Weiter ausgebaut hat diese Lehre Demokrit von Abdera (geb. vor 460), vielleicht unter dem Einfluss der orientalischen Daemonologieen, die er auf weiten Reisen bei Aegyptern und Persern kennen gelernt haben mag. Nach ihm schweben überall ungeheuere Gestalten umher, Daemonen, die sich nach seiner Atomentheorie ebenfalls aus den überall im Raum umherflatternden Atomen bildeten; „sie haben menschenähnliche Formen, geben Stimme und Töne von sich und machen sich so den Menschen, denen sie sich nähern können, bemerkbar. Sie offenbaren die Zukunft und sind teils gut und wohltätig, teils übelwollend und bösartig, lang dauernd doch nicht unvergänglich. Durch ihr Erscheinen haben die Menschen Begriffe von den Göttern bekommen." (Ukert p. 151 nach Sextus Empir. Adv. Phys. I p. 552, Adv. Math. IX 19; Porphyr. apud Euseb. Praep. Evang. V 5; Plutarch def. orac. p. 419) – Wichtig ist besonders der letzte Satz, der die Erkenntnis des hocherhabenen Göttlichen nur durch die Daemonen zu den Menschen gelangen lässt.

§ 19 Von der Sorge der Daemonen um die Menschen war auch Sokrates (469-399) überzeugt, der sie nach Plato νομεῖς θεοί, göttliche Hirten der Lebewesen, unsere Hüter nannte; (Plato Politic. p. 271 Steph., p. 277 s. Bekker p. 539 C) doch galten ihm die Dæmonen als Söhne der Götter, ja als Götter niederer Ordnung, so dass Sokrates auf Hesiod und Homer zurückgreift (Apol. 24).

§ 20 Die Bezeichnung der Dæmonen als Götter finden wir auch bei Plato (427-357) wieder, manchmal setzt er genau wie Homer auch δαίμων für θεός (z. B. Phaedrus p. 240. 274) Doch hat auch er die Daemonen als eigene Wesen unterschieden, denn wir finden ja auch bei ihm die Reihe: Götter, Dæmonen, Göttersöhne, Heroen (De leg. VII 799 801 818. IV 601), wobei die Göttersöhne nichts anderes als Dæmonen sind, besser als wir und Vermittler zwischen uns und den Göttern (Apol. p. 27 de leg. IV 713 Sympos. p. 202) Da auf diese Weise die Daemonen den Göttern am nächsten stehen, nennt er sie auch zumeist zusammen mit ihnen (De leg. IV 717 V 729. 738. cf. Augustin de civ. Dei VIII 20) und eben deshalb wird auch der Cult der Dæmonen vor dem der Heroen empfohlen (de leg. IV c. 6) Besonders interessant aber ist folgende Stelle über die Vermittlerrolle der Dæmonen (Sympos. c. 23):

Alles Dæmonische steht zwischen Gott und den Menschen .... zu verdolmetschen und zu überbringen den Göttern, was von den Menschen und den Menschen, was von den Göttern kommt, der einen Gebete und Opfer und der andern Befehle und Vergeltung der Opfer. In der Mitte also zwischen beiden stehend, bilden sie die Ergänzung, so dass nun das Ganze in sich selbst verbunden ist. Durch dieses Dæmonische geht auch alle Weissagung und die Kunst der Priester in Bezug auf Opfer, Weihungen und Besprechungen und allerlei Wahrsagung und Bezauberung; denn der Gott verkehrt mit den Menschen nicht unmittelbar, sondern aller Umgang und auch jeder mündliche Verkehr der Götter mit den Menschen und zwar sowohl im Wachen wie im Schlafen erfolgt nur durch das Dæmonische... Dæmonen aber gibt es viele und vielerlei Art."

Das Wichtigste an dieser Stelle ist, dass die Dæmonen als notwendige Ergänzung und Verbindung zwischen Göttern und Menschen erscheinen, ohne die ein Verkehr mit dem Göttlichen für die Menschen ganz und gar unmöglich ist; auch werden hier zum erstenmal die Dæmonen ausdrücklich als jene Wesen genannt, die den Zauber ermöglichen und bedingen. Und auch die Lehre, auf welche Weise der Mensch auf die Dæmonen und durch sie mittelbar auf die Götter selbst Einfluss gewinnen kann, ist schon bei Plato angedeutet, eine Lehre, die auch in den Zauberpapyri eine große Rolle spielt (Alcib. I c. 5):

„Denn in jedem Elemente leben Dæmonen, die man auch erschaffene Götter nennen könnte, teils sichtbar, teils unsichtbar, im Aether wie im Feuer, in der Luft und im Wasser, so dass kein Teil des Kosmos unbeseelt ist, und leer von einem Lebewesen, das höher und mächtiger ist als die sterbliche Natur."

§ 21. Unter den Nachfolgern Plato's in der Leitung der Akademie ist besonders Xenokrates von Chalkedon (339 – 314) zu erwähnen und zwar wegen seiner Auffassung vom Wesen der bösen Daemonen. Nach ihm nämlich sind die sogenannten Unglückstage d. h. Tage, an denen man nichts Wichtiges unternehmen soll, da es zum Schlechten aus-

schlagen werde, nicht gottgeweihte Festtage, ebensowenig aber auch jene Feste, bei denen Schläge, Geisselungen, Fasten und wiederwärtige oder schmutzige Reden vorgeschrieben sind, nicht Feste zu Ehren von Göttern, auch hat das alles keine Beziehung zu den guten Dæmonen, denn Götter wie gute Dæmonen haben mit solchen Dingen gar nichts zu tun. All das bezieht sich vielmehr nur auf böse Dæmonen, „auf Geister in der Luft, gross und mächtig, bösartig und finster, die sich an derlei Dingen erfreuen, und wenn sie ihrer teilhaftig werden, zu nichts Schlimmerem schreiten." (Plutarch 26) Dieselbe Auffassung hegte übrigens schon Plato's Zeitgenosse, Euklid von Megara (Censorin. de die natali 3) und später ganz besonders auch der Stoiker Chrysippos, der um 280-209 lebte (Plutarch l.c., de def. orac. 13. 17, de repugn. Stoic. 34-7; Zeller III 112, 119.)

§ 22. Diese Lehre verdient deshalb hervorgehoben zu werden, da sie sich gegen die Mysterienspiele wendet und bemüht ist, die in diesen Aufführungen vielfach vorgeführten des Göttlichen unwürdigen Schicksale und Abenteuer der Götter von diesen weg auf Dæmonen hinüberzuspielen. Dieser Grundsatz, der eine reinere Auffassung vom Göttlichen bezweckte, spielt auch in der Scheidung der Götter und Dæmonen im Neuplatonismus eine Rolle und führte dazu, besonders fremde Gottheiten wie Isis, Osiris, Typhon oder Adonis und Attis zum Range von Dæmonen herabzudrücken; denn nach dieser reineren Auffassung konnte das, was die Mythen von diesen Göttern erzählten und die Mysterien dramatisch vorführten, nur Dæmonen widerfahren, aber nicht Göttern. Man schlug aber auch den umgekehrten Weg ein und nahm an, jene „Götter" seien zunächst nur gute Dæmonen gewesen, die von bösen Dæmonen verfolgt und versucht wurden und viel zu leiden hatten, wegen ihrer Tugenden aber nach ihrem irdischen Tode zu wahren Göttern erhöht wurden.

§ 23. Dieses Ineinanderübergehen von guten Dæmonen und Göttern hat man aber auch auf die andern Klassen der höheren Geschlechter ausgedehnt. „Denn manche nahmen an, dass bei den Seelen dieselben Veränderungen wie bei den Elementen Platz greifen können: wie nämlich sichtbarlich aus Erde Wasser, aus Wasser Luft und aus Luft Feuer entstehe, indem sich die Substanz nach oben erhebt, so können die besseren Seelen zu Heroen und aus Heroen zu Dæmonen werden. Aus den Dæmonen aber können nur sehr wenige, wenn sie lange Zeit durch Tugend gereinigt wurden, sogar vollkommen der göttlichen Natur teilhaftig werden. Andere aber sinken wieder, da sie ihrer selbst nicht mächtig seien, zurück und müssen sogar wieder (als Seelen) in sterbliche Leiber eingehen" (Plut. de def. orac. 10.)

Hier also ist die Lehre der Pythagoreer und des Empedocles noch weiter ausgebaut worden (cf. oben § 15 und 17).

§ 24. Fast alle bisher von den Philosophen mitgeteilten Ansichten sind bei Plutarch kurz zusammengefasst, die interessante Stelle, die einen Begriff von dem gibt, was ein Gebildeter des 1. Jahrhunderts n. Ch. von den Dæmonen gewusst haben mag, verdient ausgeschrieben zu werden (Plut. de def. orac. 10. 12/16.): „Diejenigen Philosophen, die das Geschecht der Dæmonen entdeckten, das zwischen Göttern und Menschen steht, um beide miteinander zu verknüpfen und zu verbinden, haben grossen Schwierigkeiten abgeholfen, mag diese Lehre von den Magiern, den Schülern des Zoroasterstammen oder vom thrakischen Orpheus oder von den Aegyptern oder den Phrygern, wo wir den Orgien und Götterfesten viel Leichen- und Trauerbräuche beigemischt sehen .... Die Dæmonen sind sterblichen Zuständen und unvermeidlichen Veränderungen unterworfen ... manche von ihnen sind Aufseher beim Gottesdienst und den geheimen Weihen (Mysterien), andere aber schweifen umher als Rächer übermütiger und ungerechter Taten. Auch gibt es bei ihnen Unterschiede hinsichtlich der Tugend (der sittlichen Vollkommenheit); denn bei einigen findet sich nur noch ein schwacher Rest ihrer Leidenschaftlichkeit und unvernünftigen Natur, bei andern aber wieder in grösserer Menge und schwer zu vertilgen, wovon sich Spuren überall wahrnehmen lassen: an den Opfern und Weihen, die ihnen zukommen und an den Geschichten, die von ihnen erzählt werden. Die wahre Natur der Dæmonen könnte man am besten aus den Mysterien erkennen, doch darüber muss man reinen Mund halten. Doch möchte ich behaupten, dass Feste und Opfer ebenso wie Unglückstage, an denen man rohes Fleisch isst, sich zerreisst, fastet und wehklagt oder unter allerlei Verzerrungen des Leibes ein Geschrei erhebt, keinem Gotte gelten, sondern Besänftigungs- und Beschwichtigungsmittel sein sollen, um böse Dæmonen abzuhalten. Auch die Menschenopfer sind nur so zu erklären, um nämlich den Zorn und Groll böser und feindseliger Geister abzuwehren oder auch die rasende und tyrannische Liebe gewisser Dæmonen zu befriedigen, die mit menschlichen Körpern einen körperlichen

Umgang weder haben können noch haben wollen. Starke und gewalttätige Dæmonen bringen dann, wenn sie nach einer noch vom Körper umgebenen Seele verlangen, mit ihr aber nicht körperlichen Umgang haben können, Pest und Unfruchtbarkeit über die Staaten, verwirren sie in Kriege und Parteikämpfe, bis sie den Gegenstand ihrer Liebe erlangt haben... Daher darf man auch die in den Mythen und Liedern vorkommenden Erzählungen vom Raub und Umherschweifen der Götter, vom Verbergen, Verbannen und Dienen nicht auf Götter beziehen, sondern auf Dæmonen, deren Leiden und Schicksale man wegen ihrer Tugend und Kraft im Andenken zu erhalten sucht..." Ausdrücklich also bezeugt hier Plutarch den Einfluss der orientalischen Dæmonologieen und hebt mit Recht den überaus wichtigen Satz von der Vermittlerrolle der Dæmonen hervor, den er auf orientalische Anschauungen und die Mysterien zurückführt, mag er dabei auch vornehmlich an Wesen wie Osiris und Isis, Attis und Adonis, also an Götter, denken, wie sie gewöhlich aufgefasst wurden. Wichtig ist ferner der Satz von der Leidenschaftlichkeit, der „Affizierbarkeit", der Dæmonen durch Irdisches, und zwar besonders der bösen Dæmonen, von denen er noch einmal (Dion 2) sagt „sie seien auf die tugendhaften Menschen neidisch und suchten ihrem guten Tun allerhand Hindernisse in den Weg zu legen; ja sie versuchten sogar, sie durch Furcht und Schrecken in ihrer Tugend zu erschüttern, damit die Menschen nicht, wenn sie im Guten fest und unwandelbar verharrten, nach dem Tode eines besseren Loses teilhaftig würden, als ihnen, den Dæmonen selbst, beschieden sei." Merkwürdig ist, dass Plutarch, der hier und auch an andern Stellen die Existenz von bösen Dæmonen genauso wie die Stoiker annimmt, an einer andern Stelle, im neuplatonischen Sinn dies geradezu ableugnet; er sagt nemlich (de Stoic. repugn. 37), es könne gar keine bösen Dæmonen geben; „denn wenn böse Dæmonen wirklich existierten, müssten sie ihre Kraft von Gott haben, was unmöglich sei, da Gott bloss Gutes bewirken könne; haben sie aber ihre Kraft nicht von Gott, dann stammten sie offenbar von wo anders her, und dann hätte Gott nicht alles hervorgebracht, was auch wieder ganz unmöglich anzunehmen ist." Dasselbe Argument führte später auch der Neuplatoniker Sallustius gegen die Annahme boeser Dæmonen ins Treffen (de diis, cap. 12 p. 266 Gale, confer Ukert p. 266.)

§25 Zu den prinzipiellen Fragen, insbesondere auch hinsichtlich der Stellung der Dæmonen zu Göttern und Menschen, gehört auch die Frage, ob die Dæmonen unsterblich oder sterblich sind. Auch hierüber bringt Plutarch einige interessante Notizen, die es verdienen ausgeschrieben zu werden, vorher aber sei noch an Demokrit erinnert, der sie „lang dauernd, aber nicht unvergänglich" nennt (cf. oben §18). Auch die Stoiker übrigens lehrten, dass die Dæmonen ebenso wie die höchste Klasse der Seelen, nämlich die Seelen der philosophisch Gebildeten, dereinst vom allgemeinen Weltbrand verzehrt werden. (Plutarch, de repugn. Stoic. p. 1051, Theodoret, Serm. V p. 546). Und nun zu Plutarch: „Hesiod", sagt er, „glaubte, dass auch die Dæmonen nach einem bestimmten Zeitumlaufe der Tod ereile." (de def. orac. 11) Damit beruft er sich offensichtlich auf den hesiodeischen Vers von den Seelen der Menschen des silbernen Zeitalters und zwar mit der alten Lesart θνητοί statt θνητοῖς: „τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοὶ καλέονται" unter der Erde waltende selige Sterbliche werden sie genannt (Erga 141 cf. oben §12, nach Rzach haben θνητοί ΩΒΨb Φ(ausser Q) und Proclus, θνητοῖς Peppmüller und Rzach.) Hier handelt es sich aber eigentlich um Menschenseelen, nicht echte Dæmonen. Doch hat Hesiod nach Plutarch auch von diesen das Gleiche angenommen, denn Plutarch fährt fort: „Hesiod gibt sogar die Dauer dieses Zeitumlaufes zu verstehen und zwar mit folgenden Worten, die er einer Naiade in den Mund legt: (fragment. 171 (183) bei Rzach[2] p. 194, aus den Χίρωνος ὑποθῆκαι, ausser in der angezogenen Plutarchstelle noch citiert von Ausonius Ed. XVIII de æt. anim. (übersetzt ins Latein); cf. Plinius VII. 48, 153; Ioannes Philopon. de opif. mundi VI. 2 p. 231 R., Schol. Veron. Vergil Buc. VII. 30 (III 2 p. 400 H.); cf. Etymologicum Mag. et Gud. (Et. Par. v. ἀγροτέρας Anecd. Par. IV. 60 Cr.) v. ἀγροτέρας ἐλάφους etc., vide Rzach.)

„„Neun Geschlechter durchlebt die geschwätzige Krähe von Männern
frischausdauernder Kraft und der Hirsch drei Alter der Krähe,
drei Hirschleben hindurch wird der Rab' alt, aber der Phoenix
dauert neun Rabengeschlechter und wir zehn Alter des Phoenix,
wir, schönlockige Nymphen, des Aegiserschütterers Töchter.""

Einige verstehen hier das Wort γενεά unrichtig und bringen so [manche berechneten nämlich die γενεά mit 30, andere mit 45 Jahren; bei einer Gleichsetzung mit 30 Jahren würden sich 218, 700 Jahre Lebensdauer ergeben] eine sehr lange Zeit heraus, denn es bedeutet nur ein Jahr, sodass in allem 9720 (sic! richtig 7290) Jahre für das Leben der Dæmonen herauskommen. Auch Pindar übrigens hat von den Nymphen gesagt, sie hätten ein Leben von gleicher Dauer mit den Bäumen erhalten und deshalb seien sie Hamadryaden genannt worden." Ja den Steuermann eines Handelsschiffes Thamus, das von Griechenland nach Italien fuhr, rief bei einer der echinadischen Inseln des Abends bei Windstille

in Gegenwart vieler Passagiere eine Stimme vom Lande her dreimal an und befahl ihm bei dem Orte Palodes zu melden, „dass der große Pan gestorben sei." Als Thamus infolge einer Windstille bei Palodes lag, tat er, wie ihm befohlen worden war. »Kaum aber hatte er die Botschaft ausgerichtet, da vernahm man ein gewaltiges mit Verwunderung gemischtes Seufzen, nicht wie von einem, sondern wie von vielen Menschen." In Rom wurde die Sache wegen der vielen Ohrenzeugen bald bekannt und Kaiser Tiberius selbst liess sie untersuchen; die Philosophen in seiner Umgebung kamen überein, dass damit Pan, der Sohn des Hermes und der Penelope gemeint sei. (Plutarch de def. orac. 17) — Demnach also hätte dieser δαίμων ein ungefähres Alter von 1100 Jahren erreicht, denn Hellanicus setzte ja den trojanischen Krieg auf 1194–1184 an.

Mag man diesem Bericht welche Deutung auch immer geben, jedenfalls folgt aus ihm, dass man um Christi Geburt und wohl auch schon viel früher den echten und unechten Dæmonen eine zwar sehr lange, aber doch beschränkte Lebensdauer zuteilte.

§ 26 Bei dem Sophisten Maximus von Tyrus, der unter K. Commodus (180–192) blühte, ist besonders die Art und Weise bemerkenswert, wie er das Verhältnis zwischen Gott, Menschenseele und Mensch, aber auch Tier und Pflanze festlegte, wobei er aber die körperfreie Menschenseele nach dem Verlassen des Leibes Dæmon nennt; er sagt: „Die Gottheit ist keinem Leiden (Affekt) unterworfen und unsterblich, der Dæmon (das ist aber hier die körperfreie Menschenseele) ist zwar auch unsterblich, aber Leiden (Affekten) unterworfen, der Mensch (d. i. der von der Seele belebte Leib) ist sterblich und zugleich Leiden unterworfen, das Tier ist ohne Vernunft, verfügt aber über Sinnlichkeit und die Pflanze endlich hat zwar Leben, verfügt aber nicht über Sinnlichkeit." (Dissertat. 27. 2) Daher besteht „eine Verwandtschaft zwischen der Gottheit und dem Daemon (d. h. der körperfreien Menschenseele) in der Unsterblichkeit, zwischen dem „Dæmon" und dem Menschen im Leiden (in der Afficierbarkeit), zwischen dem Tier und der Pflanze im (vegetativen) Leben." (l. c. 3) An einer andern Stelle, aus der deutlich hervorgeht, dass hier Dæmon nichts anderes als körperfreie Menschenseele nach der Trennung vom Leibe bedeutet, schildert er die Seligkeit dieser in die obere Luftschicht aufgestiegenen Seele infolge der Anschauung der Ideen und ihrer Sorge um die noch in Menschenleiber eingeschlossenen Schwesterseelen, denen jede freigewordene Seele zu helfen bemüht ist, wobei aber jede Seele sich hilfreich nur in der Richtung betätigt, die sie während ihres Erdenlebens pflegte, und darin eben bestehe das den Leidenschaften Unterworfensein" (Dissertat. 27, 6/7 cf. Ukert p. 165; Zeller III. 540. R. Heinze Xenocrates 99; über die stoische Quelle Rohde, Psyche II. 362 ss. Tambornino p. 69 ss.) Daneben aber scheint auch er echte Dæmonen angenommen zu haben, da er an einer andern Stelle sagt (Dissertat. 26, 8): „Die Gottheit hat gewisse unsterbliche Wesen zweiten Ranges um sich, die man „Untergötter" nennen kann und die sich zwischen Himmel und Erde aufhalten. Sie sind unvermögender als die Gottheit, aber vermögender als der Mensch und Diener der Götter, aber Vorsteher der Menschen. Sie stehen der Gottheit am nächsten und sind um die Menschen überaus besorgt: So als Vermittler zwischen Göttern und Menschen kommen sie letzteren in allem zu Statten, wessen der Mensch von seiten der Götter bedarf; ihre Zahl ist gross." Ob er unter diesen echten Dæmonen auch böse annahm, lässt sich nicht entscheiden, bezüglich der unechten Seelen-Dæmonen aber sagt er, dass einige Schrecken erregen, während andere sich freundlich zeigen (Diss. 26. 8).

§ 27 Ganz ähnlich auch der etwas ältere Apuleius von Madaura (um 124–170) der folgende drei Klassen höherer Wesen Dæmonen nennt: 1.) die Seele, solange sie im menschlichen Körper lebt, 2.) die Seele nach der Trennung vom sterblichen Leibe und 3.) geistige Wesen, die nie einen (irdischen und sterblichen) Leib hatten (De deo Socrat. p. 134 ss. Oudend.; cf. Ukert p. 166.) Nur die Angehörigen der letzten Gruppe sind also echte Dæmonen, über deren Verhältnis zu Göttern und Menschen er folgendes sagt: »Sie sind ewig und das haben sie mit der Gottheit gemein; ihrer Abstammung nach aber sind sie Geschöpfe, afficierbar und mit Vernunft begabt und das alles haben sie wieder mit der menschlichen Seele gemein; endlich verfügen sie über einen luftigen Körper (corpus aërium) und das ist ihnen eigentümlich (ibidem 45; cf. Augustin. De civ. Dei VIII. 16. Cf. unten § 201 ss.) Ihre Afficierbarkeit besteht darin „dass sie von denselben Gemütsbewegungen beherrscht werden wie die menschlichen Seelen: denn durch Beleidigungen werden sie gereizt, durch Gehorsam und Geschenke versöhnt; sie freuen sich an Ehrungen, ergötzen sich an verschiedenen heiligen Handlungen und Gebräuchen und geraten in Zorn, wenn man darin etwas versäumt (l. c. 43 cf. Augustin l. c.). Auch bei ihm sind sie die Vermittler zwischen Göttern und Menschen, »da man es für unwürdig hält Göttliches und Menschliches zu vermengen" (Augustin l. c. VIII. 18; cf. auch Zeller III p. 542/3.) Hierin folgt Apuleius offensichtlich Plato und der Akademie wie Maximus der Stoa, die ebenfalls für das Zwischenreich der echten Dæmonen dieses Utilitätsprinzip annahm.

Die Lehre bezüglich des Dæmons, der jedem Menschen beigegeben ist, worüber besonders Sokrates bei Plato, Apuleius und auch Maximus von Tyrus viel zu sagen weiss, kommt hier noch nicht in Betracht (cf. unten § 117 ss.).

Bevor ich mich der Dæmonologie der Neuplatoniker zuwende, deren Zeit wir uns schon genähert haben, sei noch darauf verwiesen, dass, obwohl so oft von den Dæmonen gesprochen wird, doch so selten Dæmonennamen genannt werden. Das entspricht ganz dem aufs Allgemeine gerichteten Charakter dieser spukhaften, einer Individualität entbehrenden, schattenhaften Geister; man konnte nicht leicht einen bestimmten Dæmon aus dem lichtscheuen Volke herausgreifen und mit einem Eigennamen versehen, sondern war nur im Stande, die charakteristischen Eigenschaften oder Betätigungsweisen auszudrücken, die aber nicht einem Wesen allein zukamen, sondern stets einer ganzen Gattung von verwandten Wesen. Solche Gattungsnamen sind die ἀλεξίκακοι „die Übel Abwehrenden", ἀποπομπαῖοι „die (Übel) Verscheuchenden", λύσιοι „die (vom Übel) Befreienden", φύξιοι „die Flucht (vor dem Übel) Begünstigenden", ἀλιτήριοι und ἀλιτηριώδεις „die (Unglück) Herbeiführenden", προστρόπαιοι und παλαμναῖοι „die (Frevel) Rächenden", der ἀλάστωρ „der nie Vergessende (Frevel zu strafen)" u.a. (Pollux V 131, cf. Ukert p. 168). Solche Dæmonennamen wurden wohl stets als Gattungsnamen gefühlt, denen Individualität nicht zukam. Es werden aber doch und zwar schon in alter Zeit Dæmonennamen genannt, die ganz das Gepräge von Eigennamen haben und sicher auch als solche gefühlt wurden. Es sind das fast durchwegs weibliche Dæmonennamen wie Empusa, Lamia, Mormo, Gello, Alphito, Akko und andere. Damit werden weibliche Gespenster bezeichnet, die nach Art der Vampire dem Menschen das Blut und die Lebenskraft aussaugen und so den Tod ihrer Opfer herbeiführen. Aber auch diese Namen sind nicht echte Eigennamen, sondern bezeichnen nach Art von Gattungsnamen auch bloss charakteristische Eigenschaften einer ganzen Gruppe unheimlicher Geister.

§ 29. Bezüglich der Empuse haben schon die Alten diesen Namen von ποῦς abgeleitet, da dieser Dæmon mit dem Eselshuf ausgestattet erscheint, oder von ἐμποδίζειν, eine Volksetymologie, da die richtige Ableitung auf ἐμπίνειν oder auf * ἔμπειν (cf. ἐμπάζειν) zurückweist, so dass "Ἔμπουσα „die (Blut-) Saugerin" oder „die (ihr Opfer) Packende bedeutet (die erste Etymologie stammt von Doederlein, die zweite von Solmsen.)

§ 30 Λαμία wieder ist verwandt mit λάμος, λαιμός und bedeutet „die Verschlingerin." Cf. Roscher lexikon II 2 Sp. 1819.

§ 31 Μορμώ geht auf Μορμολύκη zurück, wobei μορμω- nichts anderes sein dürfte als ein Ausruf des Schreckens, -λυκη aber das Gespenst der Dæmonenklasse der Werwölfe zuweist (Roscher l.c. Sp. 3213).

§ 32 Ἀλφιτώ endlich bringt man entweder mit ἀλφός = albus (Alb, Elf) oder mit ἄλφιτα zusammen, wobei an das Mittagsgespenst der deutschen „Kornmutter" erinnert werden kann (Roscher I Sp. 1637. Genau dasselbe gilt natürlich auch für den Dæmonenglauben anderer Völker; besonders deutlich aber zeigt sich das bei den Babyloniern-Assyriern; denn hier haben wir die Utukku, Schedu und Alu und Gallu, was auf „Stärke" und „Grösse" als Haupteigenschaften hinweist; ferner die Akhkhazu „die Fänger", Rabisu „die auf der Lauer Liegenden," Labartu „die Unterdrückerin" und Labasu „die Umstürzer" Jastrow I 278 ss.)

§ 33 Wenn trotzdem diese Gattungsnamen stets wie Eigennamen gefühlt und gebraucht wurden, so weist das nur darauf hin, dass gerade diese Hexen, wie wir sie etwa nennen würden, in den Vorstellungen des Volks besonders bestimmte Formen angenommen haben müssen, was wieder das hohe Alter dieser Vorstellungen bezeugt. Das Nähere über sie wird im Folgenden beigebracht werden (s. § 211 ss.). Warum sich die Zauberpapyri gerade in diesem Punkte stark unterscheiden, behandelt § 68 f ss.

§ 34. Die bisher mitgeteilten Ansichten der Philosophen beziehen sich durchwegs auf principielle Fragen hinsichtlich des Wesens der Dæmonen, insbesondere auf die Kardinalfrage, wie die höheren Wesen als da sind: Götter, Dæmonen, Heroen und Menschenseelen, von einander zu scheiden sind; denn von den Einzelheiten bezüglich der Abstammung, der Körper, der Lebensweise, dem Aufenthaltsort der Dæmonen und Ähnlichen ist erst im Folgenden gesprochen (cf. unten § 163 ss.) Die bisherige Übersicht aber zeigt wohl deutlich genug, wie schwankend die Vorstellungen sind, welche Unklarheit und Unsicherheit selbst unter den Philosophen herrschte, trotz ihres unverkennbaren Strebens, Ordnung in die durcheinander gehenden Begriffe und Begriffsreihen zu bringen, trotz der Bemühungen, ein System der höheren Geschlechter aufzustellen.

Am weitesten haben es in dieser Systematik zweifellos die Neuplatoniker gebracht, deren Sätze nun besprochen werden sollen.

§ 35. Als erster in der Reihe ist Plotin zu nennen, der von 204 bis 270 lebte. Die Hauptstelle über die Dæmonen leitet er mit folgendem Satz ein: Untersuchen wir, wie wir Götter von Dæmonen unterscheiden können, so bald wir nemlich von diesen beiden Gattungen als verschiedenen sprechen, denn oft genug bezeichnen wir auch die Dæmonen als Götter." Hier bezieht er sich zweifellos auf gewisse Stellen bei Plato, über die später Proclus ausführlicher handelte. (Cf. unten § 79 ss.)

§ 36. Dann fährt Plotin weiter fort: „Das Geschlecht der Götter bezeichnen und halten wir für affectionslos, den Dæmonen aber legen wir Affektionen bei; wir nennen sie zwar ewig, stellen sie aber doch unter die Götter und dabei doch auch wieder über uns als Zwischenstufe zwischen den Göttern und unserem Geschlecht... Man hat aber auch zu untersuchen, ob es in der intellegiblen Welt (das heisst in den nur durch den Intellekt vorstellbaren Regionen oberhalb der Stern-(Planeten-)Sphæren, deren unterste und letzte die des Mondes ist), ob es dort gar keine Dæmonen gibt und die Dæmonen somit bloss auf diese (d.h. die sinnlich-wahrnehmbare Welt auf die Stern- Planeten- Sphæren und auch auf die Region unter dem Monde) beschrænkt sind, die Gottheit aber auf das Intelligible, oder ob es auch hier (in der sinnlich wahrnehmbaren Region) Götter gibt... Es ist besser, im Intellegiblen keine Dæmonen anzunehmen, sondern wenn es auch dort Dæmonen gibt, diese als Gottheit aufzufassen. Auch die sichtbaren Götter (d.h. die Gestirne, beziehungsweise Planeten) in der Sinnenwelt sind als Götter und zwar als zweite Götter (Götter zweiten Ranges) aufzufassen und als abhängig von den intellegiblen Göttern wie der Glanz von jedem Gestirn, das er umgibt.

§ 37. „Als was sollen wir die Dæmonen bezeichnen? Als die Spur (der Wirksamkeit) der Weltseele, die in die (sichtbare unter dem Mond gelegene) Welt herabgestiegen ist. Warum aber der in diese (sichtbare) Welt herabgestiegenen Weltseele? Weil die reine Weltseele (das heisst die im Intelligiblen allein wirkende) nur die Gottheit erzeugen konnte... Die Dæmonen werden also auch von der Welseele erzeugt, (wie die Götter), aber durch andere Kräfte (als diese).

§ 38. „Aber wie und an welcher Materie haben die Dæmonen Anteil? Sicher an keiner körperlichen Materie, denn dann wären sie empfindende Organismen (wie die Menschen infolge der Verbindung der Seele mit dem materiellen Leibe.) Da die Dæmonen aber Luft- und Feuerkörper annehmen können, müssen sie doch ihrer Natur nach vom rein Intellegiblen (und also völlig und absolut Körperlosen) verschieden sein; denn das Reine (das heisst das Intellegible) kann sich nicht so ohne weiteres mit einem Körper verbinden. Trotzdem sind viele der (also irrigen) Ansicht, dass schon die ursprüngliche Wesenheit der Dæmonen mit einem Körper aus Luft oder Feuer (also aus einer Materie oder einem Elementarstoff) verbunden seien... Man muss vielmehr (für den ursprünglichen Körper) der Dæmonen eine intellegible Materie annehmen, damit das, was an dieser intellegiblen Materie als Materie und der (elementaren, sinnlich wahrnehmbaren) Materie (d.i. dem Luft- und Feuerkörper, den die Dæmonen annehmen können) teil hat, auch die Verbindung (der Dæmonen) mit der körperlichen (elementaren) Materie vermittle (oder ermögliche)." Cf. Zeller III p. 779 s., Creuzer III 89, Ukert p. 166 s. Mau p. 70; die Stelle übersetzt H. Fr. Müller Die Enneaden des Plotin, Berlin 1878: Ennead. III 5 cap. 6.

Diese hochinteressante Stelle gibt auf alle oben schon wiederholt behandelten Fragen Auskunft, vor allem über die Stellung der Dæmonen in der Reihe der höheren Geschlechter; denn wir erhalten folgende Abstufung der höheren Wesen und ihrer Wohnorte: § 39. 1.) Intellegible Götter (νοητοὶ θεοί), nur durch das reine Denken fassbar, wohnend in der Region über den Planetensphæren; 2.) Sichtbare Götter (ὁρατοὶ θεοί), die Planetengötter, wohnend in der Region der Planetensphæren; die untere Grenze bildet die Sphære des Mondes, die überhaupt das Göttliche nach unten begrenzt. 3.) Dæmonen (δαίμονες), wohnend in der Region zwischen Mondsphære und Erde, also im Luftraume. (Dies ist unter Umständen auch der Wohnort der vom sterblichen Leibe befreiten Menschenseelen und Heroen (cf. unten § 275 ss.) Dann folgen als letzte, am tiefsten stehende Wesen die Menschen und übrigen Geschöpfe in der uns umgebenden sichtbaren Natur, hier auf Erden.

§ 40. Hinsichtlich der Herkunft der höheren Geschechter ergibt sich folgende Reihe: 1.) das göttliche intellegible Urwesen; es schuf 2.) den Nus (νοῦς), das Denken; dieses 3.) die Weltseele, und diese 4a.) im Intelligiblen verharrend und wirkend, dem Schönen und Guten allein und an sich zugewendet, die intellegiblen Götter, 4b.) in der sichtbaren Planetensphære die sichtbaren Götter (die Planetengötter) und 4c.) herabgestiegen in die sinnlich wahrnehmbare Region zwischen dem Monde und der Erde, die Dæmonen, hingewendet zu den Bedürfnissen des Weltalls, um durch die Schöpfung der Dæmonen eine Verbindung zwischen den höheren Regionen und der uns umgebenden untersten und letzten Region herzustellen. Daran ergibt sich auch die Beziehung der Dæmonen einerseits zu den übergeordneten Göttern und anderseits zu den untergeordneten Menschen: sie sind unsterblich wie die Götter, aber den Affekten unterworfen wie alles unter dem Monde und daher auch wie die Menschen; daher besitzen sie Sinnesempfindung, hören Anrufungen und erfahren Einwirkungen durch andere Wesen (cf. Ennead. IV. 4. 43). § 41. Sie sind nicht körperlos wie die intellegiblen Götter, verfügen aber auch nicht über den Körper der sichtbaren (Planeten-) Götter, denn sie sind ja von Natur an nicht sichtbar; sie besitzen

vielmehr von Natur aus einen für unsere Sinne nicht wahrnehmbaren Körper, der aus einer bloss intellegiblen Materie besteht. Dadurch aber ist ihnen die Möglichkeit gegeben, nach Belieben auch sinnlich wahrnehmbare Körper aus Elementarmaterie, nemlich aus Luft oder Feuer, anzunehmen, um sich den Menschen sichtbar zu machen. Ja sie besitzen wohl sogar zu eben diesem Zweck auch Stimme und Sprache (Ennead. IV 3, 18). Deutlich ausgeprägt ist natürlich auch bei Plotin die Lehre, dass die Dæmonen das Bindeglied zwischen Göttern und Menschen herstellen, und zwar das notwendige Bindeglied, ohne welches Göttliches und Menschliches völlig von einander geschieden wäre. (Cf. oben § 18. 19. 27).

§ 42. Besondere Beachtung verdient es, dass sich bei Plotin böse Dæmonen nicht nachweisen lassen (die Strafdæmonen, welche die sündige Seele peinigen, sind nicht „böse" Dæmonen); das hängt damit zusammen, dass bei ihm die Dæmonen göttlichen Ursprungs sind; denn sie sind ja aus der göttlichen Weltseele hervorgegangen. In der Abhandlung gegen die Gnostiker aber bekämpft er energisch genug deren Auffassung, dass das Übel und Böse durch die Gottheit in die Welt gesetzt wurde (Ennead. II 9 14). Böse kann nach seiner Auffassung bloss die Materie sein und sie ist ihm das Urböse (πρῶτον κακόν) und das Körperliche ist dann das abgeleitete, zweite Böse" (δεύτερον κακόν). Von den höheren Wesen kann bloss die menschliche Seele böse werden, wenn sie sich selbst und freiwillig dem Bösen, dem Körperlichen ergibt. Daher ist nicht einmal das niedrigste der höheren Geschlechter von Natur aus böse, viel weniger noch die höher gearteten und vollkommneren Dæmonen (Ennead. I 6, 5, cf. Zeller III p. 756 s.).

§ 43. In diesem wichtigen Punkte unterscheidet sich von ihm sein hervorragendster Schüler und auch Herausgeber seiner Werke, Porphyrius von Tyrus, der von 233 bis ungefähr 304 lebte. Viele seiner die Dæmonen betreffenden Ansichten streift er in seinem Brief an den ägyptischen Priester Anebo, welcher die unter Iamblichus Namen gehende Schrift „Über die Geheimlehren" hervorrief. Aus den hier verzeichneten Fragen ersehen wir deutlich die Hauptprobleme, die ihm am meisten zu schaffen machten. Bevor ich daher versuche, seine Lehre in ihren Hauptpunkten darzustellen, seien die bezüglich der Dæmonen dort in Betracht kommenden principiellen Fragen dem Inhalt nach wiedergegeben: Wenn die Götter Leiden und Affekten unterworfen, also sinnlich und psychisch (das heisst ähnlich wie unsere Seelen geartet) sind, wie das die Anrufungen und Sühnegebräuche ja voraussetzen, worin unterscheiden sie sich dann von den Dæmonen? oder besteht vielleicht der Unterschied zwischen Göttern und Dæmonen darin, dass jene körperlos sind, diese aber nicht? Wie kann man aber die Götter für körperlos erklären und doch gleichzeitig die sichtbaren, körperlichen Gestirne (Planeten) als Götter verehren? Worin liegt ferner der Unterschied zwischen Dæmonen und Seelen, beziehungsweise Heroen? Wie ist man im Stande, bei den Erscheinungen der höheren Wesen festzustellen, ob ein Gott erschienen ist, ein Erzengel, Engel oder ein Dæmon oder eine Seele? Sind diese Erscheinungen überhaupt etwas Reales oder nichts anderes als Blendwerk der Zauberer oder Ausgeburten unserer Phantasie? (Nach der Herausschälung dieses Briefs aus der Schrift „Über die Mysterien" durch Gale in der Ausgabe dieser Schrift von G. Parthey Berlin 1857 p. XXIX ss. cf. Zeller III. p. 867-9.

Wie man sieht, handelt es sich auch hier zumeist um dieselben Fragen, mit deren Lösung sich die Philosophen schon Jahrhunderte früher mit wechselnden Resultaten beschäftigt hatten. Bezüglich des Positiven, das er selbst in seinen Schriften lehrte, lässt sich folgendes feststellen (cf. für das Folgende, Porphyr. de abstin. II 37-9 u. Zeller III 870 s. Ukert 165 s. Mau p. 70 s.):
§ 44. Alle Dæmonen, gute wie böse, sind Seelen, das heisst aber nur, Wesen nach Art unserer Seelen, und entstammen dem Weltall, also wie schon sein Lehrer Plotin angenommen hatte, aus der das Weltall durchdringenden und erfüllenden Weltseele. Alle Dæmonen wohnen in der Region unter dem Mond, also nur im sinnlich Wahrnehmbaren, so dass er auch hier seinem Lehrer folgt. § 45. Alle diese psychischen Dæmonen verbinden sich bei ihrem Eintritt in die unter dem Monde liegende Sphære mit einem πνεῦμα d. h. mit einem eigenartigen geistigen Körper, dem immateriellen Leib bei Plotin; dieser ist unsichtbar und für menschliche Empfindungen völlig unwahrnehmbar; denn er besteht ja nicht aus einer festen und durch unsere materiell gearteten Sinneswerkzeuge wahrnehmbaren Materie.

Dabei aber ist dieser pneumatische Leib der Dæmonen doch reizbar, denn er kann durch die Materie beeinflusst werden: steht er doch in der Mitte zwischen dem absolut Unkörperlichen und dem materiell Körperlichen wie die Dæmonen selbst, die ihn annehmen müssen, zwischen den absolut unkörperlichen Göttern und den materiell Körperlichen Menschen stehen. Nun ist aber, wie wir oben gesehen haben, nach der Auffassung Plotins, die Materie das erste, ursprüngliche Böse; daher müssen auch die von ihr ausgehenden Beeinflussungen böse sein und böse machen. Wenn sich nun ein Dæmon infolge seines pneumatischen Leibes von den Beeinflussungen von seiten der Materie besiegen und hinreissen lässt, wenn sich der Einfluss der Materie stärker erweist als die dem Dæmon inne wohnende Vernunft, dann wird ein solcher Dæmon zu einem boesen Dæmon. Wenn dagegen die Vernunft den Sieg behält und der Dæmon auf diese Weise durch seinen pneumatischen Leib die Materie beherrscht, dann ist ein solcher Dæmon gut zu nennen. Letzteres aber tritt seltener ein als ersteres, sodass die Zahl der bösen Dæmonen überwiegt. § 46. Der pneumatische Leib der Dæmonen ist aber nicht nur durch die Materie beeinflussbar, sondern er ist auch wegen seiner Verwandtschaft mit der vergänglichen Materie vergänglich; denn er hat mit den materiellen Körpern hier auf Erden neben der Reizbarkeit auch das gemein, dass er einer gewissen stetigen Zu- und Abnahme unterworfen ist, was zum Zerfall und zur Zerstörung führen muss. Doch besteht er lange Zeiträume hindurch und zwar wegen seiner Verbindung mit dem Dæmon an sich, dem als Emanation der göttlichen Weltseele lange Dauer zukommt (vergleichen lassen sich die 30,000 Horen, die nach Empedokles (v. 369ss. 374-6) die sündigen Dæmonen von den Seligen verbannt werden.) Wie lange die Dæmonen bestehen können, wird nirgends gesagt; da Porphyrius aber lehrte, dass die Dæmonen die Zeit nach Jahrtausenden (τῇ χιλιάδι) massen, kann man sich ungefähr vorstellen, welch gewaltig lange Dauer er ihnen zuschrieb (cf. oben §18 und 25ss. und Proclus ad Tim. I. p. 456).

§ 47. An diesen pneumatischen, unsichtbaren und für die Menschen völlig unwahrnehmbaren Leib sind alle Dæmonen, gute wie böse, gebunden. Sie können aber, um sich sichtbar zu machen, auch materielle Körper annehmen, d. h. Körper, die unseren nur für materielle Wahrnehmungen eingerichteten Sinneswerkzeugen wahrnehmbar sind. Dann sind diese sichtbar materiellen Körper, in denen sie uns von Zeit zu Zeit erscheinen, bei den guten Dæmonen schön, bei den bösen dagegen hässlich gestaltet. Die speziellen Eigenschaften dieser Körper werden nicht mitgeteilt, waren aber jedenfalls durch die Art der Materien, aus denen sie entweder ganz oder zum überwiegenden Teil bestanden, bestimmt. Denn Porphyrius sagt ausdrücklich, dass die πύρινοι δαίμονες, also Dæmonen, die einen aus Feuermaterie gebildeten Körper angenommen haben, zwar sichtbar sind, (ὁρατοί), aber nicht greifbar; wenn sie sich dagegen mit einem Körper bekleideten, der aus erdiger Materie bestand oder wenigstens erdige Materie enthielt, konnte man sie auch durch das Tastgefühl wahrnehmen (τῶν δαιμόνων οἱ καὶ γῆς μετειληφότες ὑποπίπτουσιν τῇ ἁφῇ). Der Beweis dafür wurde bei den Etruskern in Italien erbracht: als man nemlich dort solche verkörperte Dæmonen (das heisst aber doch wohl bloss, die Körper solcher Dæmonen) verbrannte, blieb davon sogar Asche zurück (cf. Proclus ad Tim. III p. 142 c/d). Auch nahm er an, dass die guten Dæmonen sich bei ihren sichtbaren und überhaupt wahrnehmbaren Erscheinungen immer derselben Körperlichen Gestalt bedienten, die bösen Dæmonen dagegen die Gestalt wechselten und insbesondere auch Tiergestalt annahmen (ad Marcell. 11. 16. 19. 21) Cf. auch Radermacher, Jenseitsvorstellungen p. 106 ss.

§ 48. In diesen materiellen Körpern, die keineswegs immer sichtbar waren, - man denke an die Luftkörper - können sie auch materielle Nahrung zu sich nehmen, vor allem die Düfte und Dünste, die von den Opfern aufsteigen. Doch besteht auch in diesem Punkt wieder ein Unterschied zwischen den guten und bösen Dæmonen und darauf ist des Porphyrius ganze Schrift »Über die Enthaltung vom Beseelten« und das darin vorgetragene Opferritual aufgebaut: nur die bösen Dæmonen nämlich nähren sich vom Fett und Blut und Dampf der tierischen Opfer, während die guten Dæmonen bloss an unblutigen Opfern, also an Früchten, Blumen und wohlriechenden Specereien Gefallen finden. Die bösen Dæmonen aber werden durch die blutigen Opfer angelockt und befallen auch diejenigen, die solches opfern oder auch bloss als Nahrung zu sich nehmen; deshalb muss man sich hüten, solche Opfer darzubringen und solche Speisen zu geniessen. Auf das gleiche Argument stützten sich bekanntlich die Kirchenschriftsteller in ihrem Kampf gegen die heidnischen Opfer.

§ 49. Im verkörperten Zustand können die Dæmonen sogar Samen ergiessen und aus diesem Samen Würmer (σκώληκας) erzeugen (Proclus ad Tim. III p. 142 c/d). Ob dementsprechend auch Proclus einen geschlechtlichen Umgang von Dæmonen mit Menschen annahm, ist nicht überliefert, aber doch wahrscheinlich (cf. unten § 212, 227ss.)

§ 50 Wohnort der Dæmonen ist, wie schon oben gesagt, der Luftraum (ἀήρ) zwischen Mond und Erde; dabei halten sich die bösen Dæmonen mehr in Erdnähe auf als die guten; denn sie lassen sich ja von ihrem pneumatischen Leibe und die durch ihn vermittelten Affecte beherrschen und daher zur sinnlichen, den Affecten unterworfenen Welt herabziehen. Die guten Dæmonen dagegen suchen sich von allem Sinnlichen, also auch von der Erdoberfläche, möglichst weit zurückziehen. Diese bösen, ganz im Banne der Materie (ὕλη) stehenden Dæmonen nennt Porphyrius deshalb geradezu Stoff-Dæmonen (ὑλικοὶ δαίμονες) und bezeichnet sie als die »böse und die menschlichen Seelen schädigende Dæmonenklasse« (τὸ πονηρὸν καὶ λυμαντικὸν τῶν ψυχῶν δαιμόνων γένος) und weist ihnen nach dem Vorgang der Aegypter den Westen als Wohnort an, denn auch diese verlegten dorthin die κακωτικοὺς δαίμονας, die Böses stiftenden Dæmonen (Proclus ad Tim. I p. 24d; die Bemerkung bezüglich der Aegypter ist ganz richtig; denn der Westen war das Reich der Toten und daher auch der boshaften Totendæmonen.) Ja sie hielten sich nicht bloss in der Nähe der Erdoberfläche auf, sondern sie drangen sogar unter die Erdoberfläche und heissen dann »unterirdische Dæmonen (ὑπόγειοι); dort peinigen sie die Seelen der bösen Menschen und ihr Gebieter ist hier Pluto-Serapis. Dort werden übrigens auch die alten Titanen gequält, die ebenfalls als böse Dæmonen erscheinen. Ob sich dabei Porphyrius

die Beherrscher dieser bösen Dæmonen als böse vorstellte, wird nicht recht klar (De abstin. II 41 s. Stobæus I 1026 s. aber Euseb. IV 25 cf. Zeller III 876 n. 3.

§ 51. Auf der Erdoberfläche vollends ist nichts vor ihnen sicher, überall dringen sie ein, um Böses zu stiften, und sogar in den Tempeln der Götter halten sie sich lauernd auf; diese müssen daher vor dem Gottesdienste gereinigt werden, ebenso aber auch jede andere Örtlichkeit, wenn man einen Gott herabrufen will, denn er kann nicht erscheinen, solange die unreinen Dæmonen noch da sind. Besonders aber haben sie es auf die Menschen abgesehen; auch in ihre Leiber suchen sie einzudringen, besonders bei dem Essen und bei allen unreinen Handlungen (wahrscheinlich auch bei der Stuhlentleerung, bei dem Urinieren und Beischlaf, wie ersteres auch die Juden glaubten. cf Blau p. 16.) Um sie fernzuhalten und zu vertreiben, sind die Sühnungen und Reinigungen notwendig, welche Pluto-Serapis, der Herr dieser bösen Dæmonen lehrte (περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας bei Eusebius Præpar. evangel. IV 23, 1/2.)

§ 52. Damit haben wir schon das Verhältnis gestreift, in dem die Dæmonen zum Menschen und überhaupt zur Natur hinsichtlich ihres Wirkens stehen. Da weiss Porphyrius sowohl über die bösen wie auch über die guten Dæmonen viel zu sagen. Die bösen Dæmonen, als gewalttätig und heimtückisch, senden Pest, Dürre und Missernten, Erdbeben und dergleichen, geben sich aber dabei für die Urheber alles Guten aus und schieben die Schuld an dem Bösen, das sie heimlich stiften, auf die Götter und veranlassen uns so zu den (verpönten Tier- und Menschen-) Opfern für die Götter, wodurch sie uns aber vom rechten Glauben abbringen. Alles Unvernünftige und Widersinnige gefällt ihnen und sie entfachen alle bösen Leidenschaften wie Geschlechtslust, Habgier, Ruhmsucht, woraus wieder Aufruhr, Krieg und dergleichen erwächst. Durch sie geschieht alle Zauberei, und diejenigen, die durch Zauberei Böses tun, verehren diese Dæmonen und ihre Herren; denn mit ihrer Hilfe bereiten sie die Liebestränke. Die Lüge gehört zur Natur dieser Dæmonen und sie wollen für Götter gelten, ihr Herrscher sogar für den höchsten Gott (den Schöpfer: De abstin. II 38-42.)

§ 53. Die guten Dæmonen dagegen verwalten alles zum Guten (De abstin. II 38-41) mögen sie der Tierwelt oder gewissen Fruchtgattungen oder dem Regen, Winde, Wetter, den Jahreszeiten vorstehen, auch sind sie Führer zu den Künsten, zur Musik und Erziehungskunst, zur Heilkunst und Gymnastik... Zu ihnen gehören auch die Götterboten (ἄγγελοι), wie sie Plato nennt (cf. unten § 135), die von den Menschen Kunde zu den Göttern und von den Göttern zu den Menschen bringen; denn sie tragen die Gebete zu den Göttern als Richtern empor und bringen auch wieder umgekehrt die Aussprüche und das Wirken der Götter durch die Orakel zu uns (cf. oben § 20.) Von ihnen rühren die Heilungen und Wiederherstellungen her, die aber nur langsam erfolgen. Während die bösen Dæmonen das Menschengeschlecht in vielen Dingen und gerade den wichtigsten plagen, ist es gewiss, dass die guten uns fortwährend ihre Dienste leihen und uns die von den bösen Dæmonen drohenden Gefahren zeigen, uns durch Träume, Erscheinungen und vieles andere warnen, sodass, wer solche Zeichen versteht, all diesen Trug begreifen und auf der Hut sein kann.

§ 54. Mit diesen guten und bösen Dæmonen sind aber noch nicht alle höheren Wesen behandelt, die Porphyrius das Zwischenreich zwischen Göttern und Menschen bewohnen lässt. Denn auch über dem Monde, in der Region des Aethers, gibt es höhere Wesen, die nicht Götter sind, die Erzengel und Engel (ἀρχάγγελοι und ἄγγελοι), die er nach ihren Wohnorten Aether- und Feuerdæmonen, αἰθέριοι und ἐμπύριοι δαίμονες nennt (bei Augustin, De civitate Dei X 9). Das sind die schon oben erwähnten Boten der Götter, die den Verkehr mit den Menschen vermitteln. Ausdrücklich beruft er sich für sie auf Plato; das aber will unser Gewährsmann, der h. Augustinus, nicht gelten lassen. » Das hast du nicht von Plato gelernt," ruft er ihm zu, » sondern von den Chaldæern, damit du die Laster der Menschen in die ætherischen und feurigen Höhen des Himmels emporheben kannst und euere Götter im Stande sind, den Theurgen das Göttliche zu verkünden (l. c. X 27. cf. auch X 26.)

§ 55. Obwohl bei Plato Engel erwähnt werden, geht doch die Rolle und Auffassung, die Porphyrius ihnen zuteilt, sicherlich, wie Augustin richtig vermutet, auf die Dæmonologie des Orients zurück. Dabei aber brauchen wir nicht, wie der Kirchenlehrer an die sogenannte chaldäische Theurgendoctrin zu denken, die uns noch öfter begegnen wird, wir brauchen uns bloss zu erinnern, dass Porphyrius ja Syrer war – Malchus hiess er in seiner Heimat – und an die ausserordentliche Rolle, welche Erzengel und Engel in der Dæmonologie der Juden spielen. Die Quelle also haben wir dort zu suchen und dies um so mehr, als Porphyrius, der Semite aus Tyrus, dem Judentume hohe Anerkennung zollt: so feiert er sie als Verehrer des wahren Gottes und bewundert die asketischen Essener (Cf. Augustin. l. s. XIX 25, Lactantius De ira Dei 23; Porphyr. De abstin. IV 11 ss. hierin schloss er sich zweifellos an den Neuplatoniker Numenios an cf. Proclus ad Tim. 24 C, der aus Apamea in Mesopotamien stammte.) Und selbst wenn er nicht Semite, sondern Grieche gewesen wäre, dürften wir uns über den orientalischen Einschlag in seiner Lehre nicht wundern; gehört er doch den Zeiten des mystisch-religiösen Synkretismus an. Daher ist er auch ein rückhaltsloser Bewunderer der Aegypter, die sich in der Theosophie des höchsten Ansehens erfreuten, wie die begeisterte Schilderung vom Leben und der Weisheit der ägyptischen Priester beweist (de abstin. IV 6 ss. cf. auch die ähnliche Stelle über die persischen)

§ 56. Vergleicht man kurz die Lehre des Porphyrius mit der des Plotin, so ergibt sich, dass er von den leitenden Grundgedanken seines Lehrers ausgieng und diese weiter ausbaute, so besonders hinsichtlich des pneumatischen Leibes und des Wohnortes der Dæmonen. Über ihn hinaus aber gieng er mit den Sätzen vom materiellen Leib der Daemonen und was damit zusammenhängt, vor allem aber durch die theoretisch begründete Scheidung

der Daemonen in gute und böse. Viel Klarer suchte er ferner die Vorstellungen vom Einfluss der Dæmonen auf die Menschen zu gestalten. Endlich hat er auch durch genauere Fixierung der Erzengel und Engel, die im Volksglauben schon seit Jahrhunderten bekannt waren, die Verbindung zwischen Göttern und Menschen enger zu gestalten versucht, denn jetzt ergibt sich die Reihe: Götter, Erzengel, Engel, Dæmonen, Heroen, Menschenseelen und Menschen.

§ 57 Noch weiter in diesem Punkte gieng Iamblichus aus Chalkis in Coelesyrien, gestorben vor dem Jahre 330, der geradezu als „Hauptvertreter der phantastischen Dæmonenlehre" bezeichnet werden Kann, „ in die der Neuplatonismus ausartete" (Christ, Literaturgesch.[4] p. 862). Unter seinen Zeitgenossen und in der Nachwelt fand er ungemessene Bewunderung: Kaiser Iulian nennt ihn den κλεινὸς ἱεροφάντης und θεῖος ist das fast ständige Epitheton, das ihm Proclus zuerkennt. Er war ein Schüler des Anatolius, der wieder Schüler des Porphyrius gewesen war, doch ist von diesem Anatolius nur wenig bekannt (Fragmente in den Theologum. Arithmet. des Iamblichus; cf. Eunapius, Vita Iambl. p. 12); später hörte er den Porphyrius selbst, dem er als Philosoph nicht gleich Kam. Denn „ seine Schriften beurkunden zwar eine ausgebreitete Gelehrsamkeit, aber der philosophische Synkretismus, die historische Unkritik, die ermüdende Breite und der gedankenarme Schwulst der Darstellung machen einen abstossenden Eindruck." So urteilt ZELLER über diesen einst so hoch gefeierten Mann (III p. 878-9). Noch härter Klingt, was Christ l.c. von ihm sagt, der ihn einen „mystischen Schwätzer und unselbständigen Compilator nennt.

§ 58. Was nun seine Dæmonologie anbelangt, unterschied er zunächst innerweltliche und überweltliche Gottheiten (De fato p. 179; Procl. in Timæ. III. 306 C; cf. Salust de diis cap. 6), wobei unter letzteren die bloss intellectuell zu erfassenden Gottheiten zu verstehen sind, die über unserem Kosmos thronen. Schon innerhalb dieser überweltlichen Gottheiten gieng Iamblichus bezüglich der Art und Zahl der hier zusammengefassten Gottheiten weit über das hinaus, was seine Vorgänger gelehrt hatten, und zwar unter dem Einfluss orientalischer Systeme, wie Zeller III. p. 881 mit Recht annimmt.

§ 59. Für uns Kommen bloss die innerweltlichen Wesen in Betracht; da unterschied Iamblichus in herkömmlicher Weise Götter, Daemonen, Heroen (höher geartete, vom Körper befreite Seelen) und Menschenseelen; doch schiebt er ebenso wie Porphyrius auch wieder zwischen Götter und Dæmonen die Engel ein (cf. Stobaeus Eclog. I. 868, 1060, 1064; Vita Pythag. 219; Proclus ad Tim. 306 C, 47 C) § 60. Auch nimmt er, wie schon Philosophen vor ihm an, dass sowohl über jedem einzelnen Menschen wie auch über ganzen Völkern und Ländern ein bestimmter Daemon als Schutzgeist walte (cf. Proclus ad Tim. 44 F und unten § 117 sq.).

§ 61. Hinsichtlich der Dæmonologie also bieten die echten Schriften nichts neues, doch Kommt noch die Schrift „Über die Geheimlehren" in Betracht, die für die Lehre von den Dæmonen von grösster Wichtigkeit ist. Sie ist wie schon oben erwähnt wurde, eine Entgegnung auf den Brief des Porphyrius an den ägyptischen Priester Anebo und sucht die Bedenken des Porphyrius gegen den Volksglauben und die theurgischen Künste zu widerlegen. Sie geht zwar unter dem Namen des Iamblichus, stammt aber nicht von ihm selbst, sondern von einem seiner Schüler und ist zweifellos ganz im Sinne des Schulhauptes geschrieben, so dass man die hier vorgetragenen Sätze als iamblichisch betrachten Kann (Zeller III 896 s.).

§ 62. Von besonderer Bedeutung ist hier die Hauptstelle über die Unterscheidung der verschiedenen innerweltlichen höheren Geschlechter und zwar bloss hinsichtlich der innerweltlichen Götter der sichtbaren sowohl wie der unsichtbaren, der Dæmonen, Heroen und Seelen; sie sei daher inhaltlich hergesetzt: Eine Abgrenzung der höheren Geschlechter (κρείττονα beziehungsweise θεῖα γένη) ist nur möglich, wenn man die Endglieder der Reihe oder Kette ins Auge fasst und zwar hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Guten an sich. Das Gute nämlich existiert entweder ausserhalb der Wesenheit (οὐσία) oder verbunden mit einer Wesenheit, in der Wesenheit selbst begründet. Doch Kann das Gute nur in jener Wesenheit existieren, welche die älteste und überhaupt erste ist, die wertvollste und zugleich an sich völlig Körperlos. Das aber ist bloss die Wesenheit der Götter und zwar aller Arten von Göttern. Daher gilt der Satz: Dem obersten und höchsten Gliede der Kette der höheren Geschlechter, nämlich den Göttern allein, Kommt das Gute wesenhaft zu und ist vom Göttlichen überhaupt nicht zu trennen. (Die Lehre, dass gewisse Götter gut, andere aber böse sind, dass es θεοὶ ἀγαθοποιοί und κακοποιοί gebe, ist von der Astrologie hergenommen und falsch: I. 18).

§ 63. Den Seelen dagegen, dem untersten Gliede der Kette, Kommt das Gute niemals wesenhaft zu, sondern bloss als Accidenz; und das gilt von der menschlichen Seele sowohl während ihrer Präexistenz vor dem Einfahren in den sterblichen Leib wie auch nach dem Verlassen desselben. § 64. Zwischen diesen beiden Endgliedern sind noch zwei Zwischen- oder Mittelglieder anzunehmen, die Heroen und Dæmonen, die die μεσότης zwischen den Göttern und Seelen bilden. § 65. Von diesen beiden Mittelgliedern sind die Heroen an Kraft, Tugend und Schönheit, und überhaupt an allem, was an guten Eigenschaften den Seelen zuKommen Kann, diesen überlegen; sie sind aber mit ihnen durch die Verwandtschaft gleichartigen Lebens verbunden (denn auch die Heroen sind ja nichts anderes als Menschen-

seelen, die einst mit einem materiellen, sterblichen und irdischen Leib verbunden waren). Doch sind sie auch mit den höher stehenden Dæmonen verwandt (denn sie sind Körperlos wie diese und ihnen an Stärke und Tugend nahe stehend.) § 66. Die zweite Mittelklasse wieder, die Dæmonen, sind mit den Göttern verwandt und stehen in Verbindung mit ihnen, sind ihnen aber doch untergeordnet. Denn sie sind viel mangelhafter als jene und gebieten nicht wie sie, sondern bringen vielmehr, den Göttern dienend, ihren guten Willen zum Ausdruck, sie setzen die unsichtbare Güte der Götter in die Tat um, gleichen sich selbst und ihr Wirken dieser Güte an und machen, was an den Göttern unaussprechbar ist, aussprechbar, was gestaltlos ist, gestalten sie, was alle Begriffe übersteigt, machen sie fassbar und vermitteln neidlos das göttliche Schöne den tiefer stehenden Klassen der Heroen und Seelen. So stellen die beiden Mittelklassen eine unlösbare Verbindung zwischen den Endgliedern der Kette her: sie bewirken ein Absteigen vom Höheren zum Niederen und ein Aufsteigen vom Niederen zum Höheren" (I 5 p. 15-19 (Parthey); cf. auch I 6 s. p. 18-23).

§ 67 Während hier also in herkömmlicher Weise bloss zwei Mittelglieder zwischen Götter und Seelen eingeschoben sind, zeigt doch die später zu behandelnde ausführliche Untersuchung über die Erscheinungsformen der höheren Geschlechter, dass Iamblichus' Schule viel mehr Zwischenglieder annahm; denn dort werden folgende κρείττονα γένη behandelt: Götter, Erzengel, Engel, Dæmonen, zwei Arten von Archonten, d. h. Lenker der Welt, der Elemente, Vorsteher der Materie, ihrer Natur nach vielgestaltig, Heroen und Seelen (Cf. II 3 und unten § II 85 ss.). Man erkennt deutlich die Absicht, die unlösbare Verbindung zwischen Göttern und Menschen, auf der allein die Erkenntnis des Göttlichen und damit auch das Heil der Menschheit beruht, möglichst enge zu gestalten.

§ 68. Auch hinsichtlich des Ursprungs unterscheiden sich die Mittelglieder voneinander; denn die Dæmonen entstanden durch die zeugenden und schöpferischen Kräfte der innerweltlichen Götter und sind somit ihr äusserster und letzter Ausfluss (II. 1 p. 67 s.) Von dem Ursprung der andern Mittelglieder ist später zu sprechen. Demnach gehen die Dæmonen nicht unmittelbar auf die Weltseele zurück wie bei Plotin und Porphyrius.

§ 69. Ferner unterscheidet der sogenannte Iamblichus wie Porphyrius gute und böse Dæmonen und auch bei ihm gründet sich der Unterschied auf das Verhältnis der einzelnen Dæmonen zur Vernunft, denn die vernunftbegabten Dæmonen sind gut, die vernunftlosen aber böse: „Die erste Klasse der Dæmonen unterscheidet zwischen gut und böse und tut nur das Gute und lässt das Böse; daher helfen sie auch dem Menschen zum Guten und hindert ihn am Bösen, ja sie haben schon oft die Waffen, die böse Menschen gegen ihre Mitmenschen richteten, gegen diese selbst gekehrt; das sind die vernunftbegabten Dæmonen, die λογικοὶ δαίμονες. Daneben gibt es noch πνεύματα, Geister, denen dieses Unterscheidungsvermögen abgeht und die sich bloss in der Richtung zu betätigen vermögen, die ihnen vom Schicksal angegeben wurde. Wie nun die einzige Fähigkeit des Schwerts darin besteht zu zerschneiden und zu zerhauen, also zu vernichten, so ist auch die einzige Fähigkeit gewisser πνεύματα bloss auf Zerstörung gerichtet. Solcher Art sind z. B. die Χαρώνεια πνεύματα (das heisst böse Geister, die Schlünden entsteigen, die man für Hadeseingänge hielt cf. unten II § 333.): sie vernichten alles, was in ihren Bereich kommt (de mysteriis IV 1, VI 5, III 31, IV 7. 13).

§ 70. Zu den ἄλογοι δαίμονες gehören dann auch diejenigen, welche die Oberaufsicht über die φύσις, die Natur, und die Materie, ὕλη, führen, die zwar auch nicht über jenes Unterscheidungsvermögen zwischen Gut und Böse verfügen, dabei aber doch nicht böse genannt werden können (über diese ὑλαῖοι δαίμονες vergleiche unten § 76. 244 ss. 796 ss.)

§ 71. Alle höheren Wesen ohne Ausnahme sind Körperlos und zwar in dem Sinne, dass sie über keinen Leib verfügen, der aus Materie (ὕλη) oder aus Elementen (στοιχεῖα) besteht; doch kommt auch ihnen von Anfang an ein σωματοειδὲς ὄχημα, ein körperartiges Fortbewegungs- und Immanenzmittel, zu, das aber aus keinem bekannten Stoff besteht (V 12, p. 215). Das erinnert an den immateriellen Leib bei Plotin. Die interessante Stelle über die Leiber der höheren Geschlechter will ich dem Inhalt nach wiedergeben, da hier eine ganze Reihe von Fragen berührt wird, die uns auch später noch beschäftigen werden: § 72. Die Ansicht, dass die höheren Geschlechter dadurch von einander geschieden sind, dass sie über verschiedenartige Körper verfügen, ist völlig falsch. Manche behaupten nemlich, die Götter hätten Körper aus Aether, die Dæmonen solche aus Luft und die Seelen endlich irdische Leiber. Eine solche Einteilung ist der Götter und Dæmonen unwürdig, denn diese göttlichen Geschlechter leben nicht in diesen Körpern, sondern ausserhalb derselben als ihre Herren, und verleihen ihnen alles Gute, was diese Körper fassen können, erhalten aber nichts von ihnen. Auch wird die Annahme, dass die Götter ætherische Leiber haben, schon dadurch widerlegt, dass das Göttliche überall ist, überall hindringt und das ganze Weltall erfüllt; durch diese Annahme wird ja das Göttliche örtlich eingeschränkt, was im schroffen Gegensatz zu den Erkenntnissen der Theurgen steht. Denn verfügten die Götter von Natur über einen ætherischen Leib, so wären sie auf den Aether beschränkt und dadurch jeder Verkehr mit den Menschen unmöglich gemacht, was eben gegen die Lehre der Theurgen und Priester verstösst (I 8 (p. 23-28). Wenn trotzdem die Theurgen selbst in ihren Anrufungen auch irdische und unterirdische Götter neben den himmlischen anrufen, so ist das doch kein Widerspruch; denn die Götter befinden sich ja überall, sowohl auf Erden wie unter der Erde wie im Himmel und man kann daher auch von Luft- und Wassergöttern reden und selbst von Göttern bestimmter Städte, Lænder, Tempel und heiliger Bilder. Denn damit ist keineswegs gesagt, dass diese Götter an alle diese Regionen oder Örtlichkeiten gebunden sind, in Wahrheit vielmehr befinden sich die Götter immer ausserhalb dieser Örtlichkeiten und bestrahlen sie von aussen her, wie die Sonne alles mit ihren Strahlen von aussen erleuchtet: auch bei der Sonne nemlich ist das Licht doch immer

doch immer etwas von dem erleuchteten Gegenstand Verschiedenes; denn wird die Lichtquelle entfernt, so ist es auch mit dem Lichte aus, ganz anders als wenn ich z. B. eine Wärmequelle entferne, denn in diesem letzteren Fall bleibt die Wärme, obwohl die Wärmequelle selbst nicht mehr vorhanden ist. Ganz genau ebenso erleuchten auch die Götter gewisse Örtlichkeiten und Statuen und erfüllen sie, bleiben aber doch immer von dem erleuchteten Gegenstande getrennt und auf sich selbst beschränkt. Spricht man daher von Aether-, Luft- oder Wassergottheiten, so will man damit bloss die Materie bezeichnen, in der sich der betreffende Gott gerade offenbart, im Aether, in der Luft, im Wasser. Damit sind also keineswegs bestimmte Gottheiten gemeint, die ihrem Wesen nach verschieden sind (I 9 p. 29-33). § 73 Mit diesem Fundamentalsatz steht es im scheinbaren Widerspruch, dass wir auch die Gestirne (die Planeten) als Götter verehren; denn diese sind doch sichtbar, also nicht körperlos, nennen wir sie doch „sichtbare Götter (ἐμφανεῖς θεοί)". Auch erscheinen sie immer in derselben Gestalt am Himmel (I 16 p. 49-50). Dieser scheinbare Widerspruch löst sich auf folgende Weise: Die Gestirne, Sonne und Mond, die übrigen Planeten und Sterne, stellen in Wirklichkeit gar nicht die Körper der betreffenden Götter, die wir in ihnen verehren, vor. Man darf nämlich nicht annehmen, dass diese Götter in diese Himmelskörper etwa so eingeschlossen sind, wie unsere Seele in unseren sichtbaren Leib. Die Götter umgeben vielmehr mit ihrem unsichtbaren, immateriellen, pneumatischen Leib von aussen die Gestirne, so dass wir eigentlich bloss diese, nicht aber die sie umgebenden unsichtbaren Götter sehen. Auch ist nicht etwa der Gott an das Gestirn gefesselt, sondern umgekehrt, das Gestirn folgt dem Gotte. Denn der Gott steht immer über der Materie als ihr Herr. So also sind auch die scheinbar sichtbaren und sichtbar genannten Götter am Himmel ihrem Wesen nach und von Natur aus unsichtbar (I 16 p 49s. cf auch I 19 p. 57-61.)

§ 74. Demnach sind alle höheren Wesen dem Menschen unsichtbar und unwahrnehmbar und sie müssen, um sich den Menschen sichtbar zu machen, anders geartete Leiber annehmen, worin Iamblichus sich ganz mit Porphyrius deckt. Während dieser aber sich damit begnügt, den guten Dæmonen schöne, den bösen aber hässliche Gestalten zuzuweisen, geht Iamblichus hier viel weiter. Mit echt scholastischer Spitzfindigkeit und Gründlichkeit sucht er die Unterschiede in den verschiedenen Erscheinungsformen, die nach ihm für jede Klasse der Zwischenwesen genau festgelegt sind, aus dem Charakter der einzelnen Klassen zu begründen. Zunächst stellt er folgenden Grundsatz auf: „Die Erscheinungen (ἐπιφάνειαι) der einzelnen höheren Wesen, die Götter miteingerechnet, entsprechen immer ihrer jeweiligen Wesenheit (οὐσία), ihren jeweiligen Kräften (δυνάμεις) und dem Effekt, den sie bewirken können (ἐνέργειαι); denn so, wie sie geartet sind, so erscheinen sie auch denen, die sie herbeirufen (τοῖς ἐπικαλουμένοις), und bringen jene Effekte ihres Wirkens und jene Vorstellungen von ihrem Wesen zum Ausdruck, die ihrem Wesen tatsächlich entsprechen; endlich geben sie dabei auch noch die Kennzeichen (γνωρίσματα) an, die ihnen eigentümlich sind. (II 3 p. 70). Dann behandelt er folgende unterscheidenden Merkmale in den ἐπιφάνειαι der φάσματα: 1) ob die einzelnen Klassen der höheren Geschlechter immer in derselben Form erscheinen müssen oder nicht; 2) ob sich diese Erscheinungen im Zustand der Ruhe zeigen oder dem der Bewegung und welcher Art von Bewegung; 3.) Unterschiede hinsichtlich der Schönheit der Erscheinungen; 4.) hinsichtlich der Schnelligkeit, mit der sie wirken; 5.) hinsichtlich der Grösse der Erscheinungen, 6.) der Deutlichkeit und Vollständigkeit der Erscheinungen; 7.) hinsichtlich des Lichtes, das die Erscheinungen ausstrahlen; 8.) hinsichtlich der Einwirkung der Erscheinungen auf die Seelen derer, die sie schauen; 9.) hinsichtlich der πνεύματα, die zusammen mit den φάσματα sichtbar werden; 10.) hinsichtlich des Verhältnisses der Erscheinungen zur Materie (ὕλη) und hinsichtlich der Schnelligkeit, mit der sie diese Materie verzehren; 11.) hinsichtlich der Gaben, die die Erscheinungen den Seelen der sie Schauenden gewähren; 12.) hinsichtlich der Begleitung, in der die Erscheinungen sichtbar werden; 13.) hinsichtlich der Feinheit des Lichtes, das von den Erscheinungen ausgeht und der Verdünnung der Luft bei ihrem Erscheinen, und endlich 14.) hinsichtlich der Disposition und der Affekte, welche die Erscheinungen in der Seele der sie Schauenden hervorrufen (II 3-9 p. 70ss. daher gehören eigentlich No. 7 und 13; 8, 11 und 14; 9 und 12 zusammen.) Diese lange Stelle ist unten inhaltlich wiedergegeben: § II, 87ss.; schon diese Übersicht aber zeigt deutlich genug, wie weit der sogenannte Iamblichus gerade hier über Plotin und Porphyrius hinausgeht (cf. oben p. 46 und § 796).

§ 75. Oben haben wir gesehen, dass beide Vorgänger trotz des immateriellen pneumatischen Leibes, doch die Reizbarkeit der Dæmonen lehrten (cf. oben § 40, 45 und 48s.). Auch hierin nun weicht unser Philosoph ganz gewaltig von beiden ab; denn er leugnet auf das Entschiedenste, dass die höheren Wesen irgendwie reizbar seien und lässt das nur hinsichtlich der untersten Klasse der Dæmonen, der sogenannten vernunftlosen Dæmonen (ἄλογοι δαίμονες), aber auch hier nur mit Einschränkungen gelten (cf. unten § 796): „Manche," sagt er nämlich, „scheiden die höheren Wesen in solche, die ἀπαθεῖς d. h. unerregbar, und in solche, die ἐμπαθεῖς d. h. erregbar (cf oben § 40, 45, 48s) sind; diese Unterscheidung ist ganz unsinnig; denn alle höheren Wesen sind ἀπαθεῖς und ἄτρεπτοι d. h. unerregbar und unerschütterlich, also keiner wie immer gearteten Beeinflussung zugänglich. Das ergibt sich daraus, dass selbst das niedrigste dieser Wesen, die menschliche Seele, unerregbar ist, allerdings nur, wenn sie völlig frei ist vom irdischen Körper. Was aber von dem untersten und unvollkommensten der höheren Wesen gilt, muss von den höheren und vollkommeneren noch viel mehr gelten, also auch von den Heroen und Dæmonen, von den Göttern selbst überhaupt zu schweigen (I, 10 p. 33-7) Dieser höchst auffallende und mit der volkstümlichen Auffassung im Widerspruch stehende Satz hat natürlich für die Theurgie ganz ausserordentliche Bedeutung und die sich daraus mit Notwendigkeit ergebenden Folgerungen waren geeignet, jede Theurgie und magische Beeinflussung des Zwischenreiches und der Götter völlig aufzuheben: denn wie war es denkbar, dass der Mensch auf völlig unafficierbare Wesen irgendeinen Einfluss gewinnen könne? Und trotzdem ist es doch gerade der sogenannte Iamblichus, der die Theurgie mit allem Eifer gegen

jede Verdächtigung, als handle es sich um Betrug oder Selbsttäuschung, gegen die Angriffe des Porphyrius verteidigt. Gerade dieses, jede Theurgie scheinbar aufhebende Argument, ist der stärkste Satz, den unser Philosoph für die Realität der Theurgie, aber gegen ihre volkstümliche rohe Auffassung ins Treffen führt, die auch Porphyrius bekämpfte; doch davon ist erst später zu sprechen (cf. unten §794 ss.).

§ 76. Was nun die Betätigung und den Wirkungskreis der Dæmonen anbelangt, so ist auch der sogenannte Iamblichus der seit alter Zeit eingewurzelten Meinung, dass sie die Verbindung und Verknüpfung zwischen Göttern und Menschen herzustellen haben; aber auch hier sucht er sie insbesondere von den höher stehenden Göttern genauer abzugrenzen: „Die Götter," sagt er ungefähr, „und zwar sowohl die bloss durch den Verstand zu erfassenden (νοητοί) wie die sichtbaren (ἐμφανεῖς) erfüllen die ganze Welt mit ihren Kräften und regieren so das Weltall. Die Dæmonen dagegen sind sowohl was ihre Kräfte, als auch was ihren Wirkungsbereich anbelangt, beschränkt: denn ihr Wirken erstreckt sich immer nur auf einen bestimmten Teil des Universums. Dazu kommt auch noch, dass sie mit den Dingen, die sie zu verwalten haben, gewissermassen zusammengewachsen und mit ihnen unlösbar verbunden sind (I 20 p. 63-4). Deshalb nennt man sie auch ὑλαῖοι δαίμονες, weil sie die ὕλη, die Materie, in sich schliessen und verwalten, womit aber keineswegs gesagt ist, dass sie aus ὕλη bestehen (IV. 12 p. 217). Auch bezeichnet er sie als in der Materie schaffend und zeugend und als jene Wesen, welche die praeexistierenden Menschenseelen mit dem sterblichen Leibe verbinden, um diesen so zu beleben (II 1 p. 67s. cf. Mau p. 68ss. der überhaupt eine zwar kurze, aber vortreffliche Charakteristik der neuplatonischen Dæmonologie gibt; Creuzer III. p. 74s.).

§ 77. Unter den Schülern des Iamblichus kommen ausser dem oben besprochenen unbekannten Verfasser der Mysterienschrift als hervorragendste Vertreter seiner Lehre der Kaiser Iulian, der Apostat (331-363), sein Hofphilosoph Salustius und Theodor von Asine (cf. Zeller III p. 904ss.) in Betracht, hinsichtlich der uns beschäftigenden Lehre von den Dæmonen aber eigentlich bloss der Kaiser, da er öfter in seinen Reden und Briefen auf das Zwischenreich bezugnimmt. So erwähnt er in seiner Rede auf den König Helios als κρείττονα γένη Engel, Dæmonen, Heroen und Teilseelen (μερικαὶ ψυχαί = körperfreie Menschenseelen), während er sich gewöhnlich auf die übliche Einteilung in Engel, Dæmonen und Heroen beschränkt. Die Dæmonen bezeichnet er auch als Teilkräfte (μέρη τῶν δυνάμεων), entsprechend dem Satz des Iamblichus, dass sie nichts anderes sind als die letzten Ausflüsse und Erzeugnisse der demiurgischen Kräfte der Götter in mannigfaltigster Zerteilung (c. Galil. 224 E). Sie stehen unter den Göttern, sind unsichtbar und bewohnen den Luftraum zwischen Erde und Mond, während das Reich der Götter nach unten bis zum Monde reicht, also wieder die Anschauungen Plotin's und Porphyr's (orat. V p. 167 D, Cæsares p. 307 C); daher sind sie dem Menschen gegenüber ein γένος θειότερον καὶ ἄμεινον (epist. ad Themist. 258 B nach Plato Leg. IV p. 713 D cf. Mau p. 70-2).

Die Schrift des Salustius „Über die Götter und das Weltall", die vorzüglich über die Stellung des Neuplatonismus zum Mythus, zur Lehre vom Kosmos, dem Nus, dem Bösen und der Seelenwanderung orientiert, und ebenso auch das, was uns von Theodor von Asine bekannt ist, kommt für uns nicht in Betracht, da sie auf das Zwischenreich nicht so weit eingehen, dass sie Berücksichtigung verdienten. Bezüglich des Salustius wurde übrigens schon oben darauf hingewiesen, dass er die Existenz von bösen Dæmonen leugnete (cf. oben §24.)

§ 78. Von gewiss sehr grossem Einfluss aber war die Dæmonologie des Iamblichus auf Proclus (410-485), das Haupt der neuplatonischen Schule zu Athen, der „sie überhaupt erst durch die strenge Folgerichtigkeit seiner Systematik zum formellen Abschluss brachte;" (Zeller III 917). Denn diese auf das geheimnisvolle Zwischenreich gerichteten Ideen, auf die mystische Verbindung des Göttlichen und Menschlichen, mussten einen Charakter wie Proclus in ihren Bann schlagen. Zeller sagt: (III 918/9)

„So sind es auch unter seinen neuplatonischen Vorgängern die jüngeren und theologischeren und vor allem Iamblichos, gegen die er die höchste Bewunderung auszusprechen pflegt. Aber dieser offenbarungsgläubige Theologe, der selbst seine wissenschaftlichen Arbeiten als eine geheime Mystagogie behandelt, dieser Verehrer der alten Götter, der Tag und Nacht Sühnungen und heiligen Gebräuchen oblag (Plat. Theol. III 21 — Marinus Vita Procli 18 22), der sich in alle Mysterien einweihen liess und der Hierophant der ganzen Welt sein wollte (ib. 15, 19), dieser Dichter, der die Früchte seiner Muse allen Göttern darbrachte (ib. 19), dieser Asket, der sich der Fleischspeisen enthielt und die Fasttage mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit beobachtete (ib. 12. 19) dieser Visionär, dessen Frömmigkeit durch weissagende Träume, durch Göttererscheinungen, durch die Anschauung der übersinnlichen Urbilder belohnt wurde (ib. 7. 9. 10. 26 28. 30. 22), dieser Wundertäter, der durch sein Gebet Krankheiten heilte und durch Zaubermittel Wetter machte (ib. 28 f), dieser Phantast, der in Folge einer Traumerscheinung überzeugt war, dass er ein Glied der hermetischen Reihe sei und die Seele des Pythagoreers Nikomachus habe (ib. 28), dieser Mann, der so tief wie nur einer in den Aberglauben seiner Zeit und die Schwärmerei seiner Schule verstrickt war, ist zugleich der unverdrossenste Dialektiker, der die Begriffe zu spalten und neu zu verknüpfen nicht müde wird (in Tim. 74 F f; 80 B; in Parmen. V 240, 102 ff.

in Tim. 95 C ff), der Mann der Wissenschaft, dem Alles, selbst der Aberwitz seiner religiösen Phantasieen zum System wird, der abstruse Denker, dem man im Gebiete, wo jede Nachhilfe der Anschauung aufhört, zu folgen Mühe hat. Proclus ist mit einem Wort durch und durch Scholastiker; er besitzt eine seltene Stärke des logischen Denkens, aber dieses Denken ist von Haus aus unfrei, durch Autoritäten und Voraussetzungen aller Art gefesselt."

Ein solcher Charakter musste der Lehre vom Zwischenreich das grösste Interesse entgegenbringen und so finden wir gerade bei ihm das System des Zwischenreiches bis ins Detail ausgearbeitet; besonders das Hauptproblem, die Frage nach der Abgrenzung der einzelnen Klassen der höheren Wesen hat er nicht bloss einmal in eingehender Weise behandelt.

§ 79 Die Hauptstellen hierüber seien wenigstens inhaltlich wiedergegeben.

Zunächst spricht er von der Notwendigkeit Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen anzunehmen und von dem Ineinanderübergreifen der Begriffe Gott und Dæmon: „Alle Religionsbegriffe und Philosophenschulen nehmen zwar etwas Göttliches als höchsten Anfang an, und alle Menschen zwar glauben, dass etwas Göttliches über dem Sterblichen steht, dass es aber auch danach noch göttliche Wesen gibt und eine Fürsorge von seiten solcher Wesen für das All, das glauben nicht alle; denn es erscheint ihnen klarer fassbar, nur das Eine, die am Anfang stehende Gottheit, anzunehmen als eine Vielheit göttlicher Wesen noch nach dieser Gottheit des Uranfanges. Andere wieder nehmen zwar auch noch nach dem Göttlichen des Uranfanges andere Wesen an, die Dæmonen, als Zwischenglied zwischen dem Göttlichen und Sterblich-Irdischen, kennen aber wieder die Klasse der Heroen nicht, so dass ihre Kenntnisse von den Zwischenstufen oder Zwischengliedern mangelhaft sind. Gerade die ins Einzelne gehende Erkenntnis der Zwischenglieder aber, der μεσότητες, und des durch sie erfolgenden Aufstieges der Seele und des Sterblich-irdischen zum Göttlichen, ist das schwerste Stück menschlicher Erkenntnis überhaupt; denn hier kann man nicht von Sichtbarem ausgehen, sondern bedarf göttlicher und rein intellektueller Erkenntnis. Daher wird hierin viel gefehlt: So nehmen z. B. manche zwar Götter und Dæmonen an, was an sich richtig ist, und zwar Götter im Himmel, Dæmonen unter dem Monde, betrachten aber dabei diese Dæmonen nicht als göttliche Wesen und hierin weichen sie von Plato und von der Wahrheit ab. Und wieso Plato mit Recht auch die Dæmonen Götter, d. h. göttliche Wesen, nannte, das suchte schon Theodor von Asine folgendermassen zu beweisen: §80. Solche Zwischenwesen werden Dæmonen genannt mit Rücksicht auf ihr Verhältnis zu den Göttern über dem Monde, also zu den himmlischen Göttern oder den Göttern im eigentlichen Sinne des Wortes, denen sie an sich untergeordnet sind; demnach muss man hier genauer von δαίμονες κατὰ σχέσιν sprechen, also von Dæmonen in ihrem Verhältnis zu den eigentlichen Göttern. Dieselben Wesen aber können auch Götter genannt werden, wenn man sie an sich und für sich allein betrachtet und bedenkt, dass sie in der Region unter dem Monde das All ebenso regieren wie die eigentlichen Götter über dem Monde. So verfuhr schon Plato; denn er nennt doch den Eros im Symposion (pag. 202 D) einen Dæmon und zwar deshalb, weil er hier sein Verhältnis zur Himmelsgöttin Aphrodite berücksichtigt, als deren ὀπαδός er erscheint, und zum Gotte Πόρος, dessen Sohn er hier ist; im Phaedrus dagegen (pag. 242 D) nennt er denselben Eros einen Gott, da er ihn hier an sich betrachtet und hinsichtlich des Lebens, das auf ihn als Schöpfer zurückzuführen ist. [So weit Theodor von Asine; dasselbe lehrte auch Proclus' Lehrer Syrianus.] Demnach erscheint das Göttliche auch in der Region unter dem Monde und umgekehrt das Dæmonische auch in der Region über dem Monde und zwar hier in Verbindung mit den himmlischen Göttern: Göttliches und Dæmonisches sind also nicht durch die Regionen über und unter dem Monde geschieden, sondern beides kommt in beiden Regionen vor. Da aber in der Region über dem Monde das Göttliche überwiegt, spricht man hier meist nur von Göttern, meint aber damit auch das mit dem Göttlichen hier lebende Dæmonische, und umgekehrt, weil in der Region unter dem Monde das Dæmonische überwiegt, spricht man hier nur von Dæmonen, obwohl man hier zugleich auch das Göttliche in dieser Region meint. Daher fehlen alle diejenigen, welche den Unterschied zwischen Göttern und Dæmonen bloss in der Verschiedenheit ihrer Aufenthaltsorte begründet sehen und das, was über dem Monde lebt, Götter, was aber unter dem Monde lebt, Dæmonen nennen: denn sowohl über wie unter dem Monde gibt es sowohl Göttliches wie Dæmonisches. (in Tim. IV. pag. 286 d/e 287 a/b. –)

§ 81. Und das muss sich notwendiger Weise so verhalten, wenn wirklich das Göttliche an allem Anteil hat und der ganze Kosmos, die ganze Schöpfung, göttlich ist: denn dann muss sich das Göttliche auch in den Mittelgliedern vorfinden d. h. aber auch in den Dæmonen, Heroen und Seelen, ja es muss bis zum Irdischen und Sterblichen und Vergänglichen, bis zur Materie, herabsteigen. Und dass es sich wirklich so verhält, beweisen die Weihungen, die Orakel, und die Götterbilder, die, obwohl sie aus nur irdischen und daher vergänglichen Materien bestehen, doch durch die Kraft gewisser Symbole Anteil am Göttlichen erhalten, dadurch bewegt werden und die Zukunft enthüllen. So reicht das Göttliche bis zum Irdisch-Sterblichen herab und zwar vermittels ganzer Reihen von göttlichen Wesen, nämlich der Götter, Dæmonen, Heroen und Seelen. (ad Tim. IV pag. 287 b/c) Das hier vorgebrachte Argument gegen eine räumliche Scheidung der verschiedenen Arten von höheren Wesen verdeutlicht Proclus auch noch an folgender Stelle:

§82. „Der Schöpfer aller beseelten Wesen ist der Demiurg, δημιουργός. Die beiden Endglieder in der Kette der beseelten Wesen bilden einerseits die Götter (in ihren verschiedenen Arten), andrerseits die

sterblichen Menschen und Tiere hier auf Erden. Da es aber ganz unmöglich ist anzunehmen, dass der Schöpfer sofort und unmittelbar nach dem Göttlichen, der höchsten Stufe der beseelten Wesen, das Sterbliche, also die tiefste Stufe, geschaffen habe, muss man notwendiger Weise Mittelglieder annehmen, die höheren Geschlechter (τὰ κρείττονα γένη), höher als wir sterbliche Menschen. Diese Zwischenglieder bilden die Dæmonen und Halbgötter (ἡμίθεοι). Einige haben nun angenommen, dass das Göttliche im Himmel zu lokalisieren sei, das Dæmonische in der Luft, das Halbgöttliche – wie die Nymphen, im Wasser, und der Mensch und die übrigen sterblichen Lebewesen auf der Erde, wobei sie sich an Plato's Epinomis (pag. 984; Proclus hielt sie für unecht) anschliessen. Diese Auffassung ist falsch. Es leben vielmehr in jedem der vier Reiche, im Himmel, in der Luft, im Wasser und auf der Erde sowohl Götter wie Engel, Dæmonen und Halbgötter, wobei sich die Dæmonen und auch die übrigen genannten Mittelglieder jedesmal an den Gott, der in dem betreffenden Reiche lebt, anschliessen. Daher gibt es sowohl im Himmel (οὐράνιοι) wie in der Luft (ἀέριοι, ἀεροπόροι) wie im Wasser (ἔνυδροι) wie auf Erden (χθόνιοι, πεζοί) lebende Götter, Halbgötter, Engel und Dæmonen, wobei die Reiche der Luft, des Wassers und der Erde auch den sterblichen Menschen und Tieren offen stehen." (Ad Tim. IV pag. 269 c/d; vgl. auch pag. 269f – 270ab, 272f, wo wesentlich dasselbe.

§ 83. Weiter befasst sich Proclus mit der Unterscheidung der Dæmonen und Seelen, die man nach dieser Stelle und auch andern Zeugnissen zu schliessen, ebenso wie schon seit jeher ebenfalls Dæmonen zu nennen pflegte. (vgl. oben § 12, 14, 15, 27ff.). „Der ganze mittlere Raum zwischen Göttern und Menschen (τὸ μεταξὺ πλάτος) also der Luftraum unter dem Monde, ist von δαίμονες erfüllt; hier aber hat man zwischen wesenhaften Dæmonen (δαίμονες κατ' οὐσίαν) und Dæmonen ihrem Verhalten nach (δαίμονες κατὰ σχέσιν) zu unterscheiden, wobei letztere nichts anderes als vom Körper befreite Menschenseelen sind. Das Charakteristische der wesenhaften Dæmonen besteht darin, dass sie – abgesehen davon, dass sie nie über einen irdischen Leib verfügten, – immer, d.h. seit ihrer Schaffung durch die Götter, diesen folgen, sich diesen in ihrem Wesen und Wirken anschliessen, denn die „Dæmonen dem Verhalten nach" tun dies, als ursprüngliche Menschenseelen erst seitdem sie vom irdischen Leibe befreit sind und können es überhaupt erst von diesem Zeitpunkt an tun." § 84. Doch gilt das nicht für alle Menschenseelen ohne Ausnahme; deshalb ist nicht jede vom Körper befreite Menschenseele auch gleich ein Dæmon κατὰ σχέσιν zu nennen. Denn nicht allen Seelen kommt die Fähigkeit oder der Wille zu, sich in ihrem Körperlosen Zustande nach dem Tode des irdischen Leibes an die Götter anzuschliessen. „Es sind das vielmehr bloss die Seelen der Menschen des goldenen Zeitalters (vgl. oben §12), denn diese sind rein und νοερώτεροι (vernunftbegabter) als die übrigen Seelen, und ebenso geartet sind auch die Seelen der Halbgötter d.h. die Seelen von Söhnen, die der Vermischung von Gottheiten und Menschen entsprossten, und die Seelen von Heroen. Denn ihnen allen ist während des Lebens auf Erden der Sinn für grosse Taten eigen, für das Erhabene und Edle, und ihnen muss man daher nach ihrem Tode d.h. nach dem Absterbens ihres irdischen Leibes, Opfer darbringen und sie ehren. Nach diesem Absterben ihres Leibes wenden sie sich in ihrem Wollen und Wirken den Göttern zu und darin besteht eben ihre σχέσις, die sie zu δαίμονες κατὰ σχέσιν macht. Denn sie haben viel Kraft in sich, von der Materie sich loszumachen und zu Höherem emporzusteigen und deshalb siedeln sie leicht in das Intellektuelle (τὸ νοητόν) über. Weil sie aber am Leben auf Erden selbst teilgenommen haben, am Verhängnis, das nach unten zieht, sind sie voll Wohlwollen für die Menschen auf Erden und wollen ihnen helfen; daher steigen sie gerne auf die Erde hernieder. § 85. Besonders aber kommt das den Söhnen von Göttern mit menschlichen Weibern und von Göttinnen mit menschlichen Männern zu, also den sogenannten Halbgöttern (ἡμίθεοι). Denn sie sind durch ihre Abstammung vor der ausschliesslich menschlichen Natur ausgezeichnet und bringen daher zwei Formen des Lebens zu: die erste im Leben auf Erden, die zweite nach dem Tode des irdischen Leibes im Gefolge der Götter und in dieser zweiten Form sind sie δαίμονες κατὰ σχέσιν. Dabei neigt ihre Natur und ihr Wirken im zweiten Stadium immer mehr der Natur des Vaters zu: ist nämlich ihr Vater ein Mensch gewesen, so nehmen sie auch als δαίμονες κατὰ σχέσιν am Leben der Menschen auf der Erde den regsten Anteil wie noch Achill im Hades bei Homer (Odyssee XI. 489ss.); denn sie hängen noch vom sterblichen Vater her fest am irdischen Leben, ist dagegen der Vater ein Gott gewesen, wie bei Minos und Rhadamanthys Zeus (vgl. Homer Od. XI. 568 / IV. 564) so suchen sie sich vom Zeitlichen loszumachen (ad Platon. Cratyl. fol. 128 verso bei Creuzer III. S. 77ss.)

Nachdem er auf diese Weise die höheren Wesen in ihrer Eigenschaft als Zwischenwesen gekennzeichnet, eine Scheidung des Göttlichen und Dæmonischen auf Grund der Wohnsitze verworfen und auch die Dæmonen und Heroen voneinander geschieden hat, gibt er in folgender Stelle eine Klassifikation der Engel, Dæmonen und Heroen mit Rücksicht auf die ihnen zugewiesenen Rollen, wobei er aber vorher nocheinmal das Verhältnis dieser Zwischenwesen zu den übergeordneten Göttern charakterisiert: § 86. „Alle Zwischenwesen bilden eine Dreiheit, τριάς, denn man unterscheidet: 1) die Engel τὸ ἀγγελικόν, 2) die Dæmonen (τὸ δαιμόνιον) und 3.) die Heroen τὸ ἡρωικόν. Diese drei Arten hängen mit den übergeordneten Göttern zusammen und um jeden Gott gibt es eine ihm eigentümliche Anzahl von Engeln, Dæmonen und Heroen, die dieser Gott führt und dessen Natur und Wesenheit sich wiederum in den ihm folgenden Mittelwesen spiegelt. Daher gibt es so viele Arten von Engeln, Dæmonen und Heroen als es Arten von Göttern gibt. Nun gibt es aber folgende Arten von Göttern: οὐράνιοι, γενεσιουργοί, ἀναγωγοί, δημιουργικοί, ζωογονικοί und ἄτρεπτοι; daher gibt es auch

ebenso viele und ebenso geartete Engel, Dæmonen und Heroen. Nun gehören zu den ἀναγωγοὶ θεοί d.h. zu den Göttern, welche die Seelen zum Schöpfer, δημιουργός, hinaufführen auch die in den Planeten wohnenden Götter wie Kronos und Helios und mithin gibt es auch Κρόνιοι und Ἡλιακοὶ ἀναγωγοὶ ἄγγελοι, δαίμονες und ἥρωες; oder zu den ζωογονικοὶ θεοί d.h. zu den Leben erzeugenden Göttern gehören wieder Aphrodite und Selene, daher gibt es auch Ἀφροδισιακοί und Σεληνιακοί ζωογονικοὶ ἄγγελοι, δαίμονες und ἥρωες. (ad Tim. pag. 290 a ff; wesentlich dasselbe sagt er noch einmal, nämlich ad Alcibiad. pag. 68 Creuzer, nur dass er hier mit Rücksicht auf eine andere Art der Einteilung der Götter auch die unter ihnen stehenden Wesen anders einteilt.) Danach gibt er folgende Begründung für die obige Dreiteilung der Zwischenwesen: § 87. „Diese Einteilung der Zwischenwesen in Engel, Dæmonen und Heroen beruht auf der Dreiteilung der Grundprincipien (ἀρχικαὶ αἰτίαι), und eben darauf beruht auch die Verschiedenheit ihrer Functionen: „Denn die Klasse der Engel (τὸ ἀγγελικόν) ist in ihren Functionen analog dem ersten Grundprincip, dem νοητόν, dem Intellectuellen, was nur durch die Verstandestätigkeit allein, nicht durch die Sinneswahrnehmung erfasst werden kann; deshalb vermitteln die Engel das nur intellectuell Fassbare an den Göttern und leiten so den göttlichen Verstand auf die tiefer stehenden Klassen über. Die Klasse der Dæmonen wieder ist auf das zweite Grundprincip gerichtet, auf die ζωή, das Leben, und lässt in vielerlei Ordnungen und Gestalten die schöpferische, lebenzeugende Vorsehung in Erscheinung treten und leitet so die Natur und verbindet den ganzen sichtbaren Kosmos, die uns umgebende Natur, zur Einheit und verknüpft sie mit dem Höheren. Die dritte und letzte Klasse, die der Heroen, bezieht sich auf das 3. Grundprincip, auf die ἐπιστροφή oder auf die Rückkehr zum Schöpfer, δημιουργός, und hat daher die Aufsicht über die Läuterungen, welche diese Rückkehr bedingen, und ist so die Ursache des Aufstieges der Seelen." (Ad Tim. pag. 290 a/b; vgl. auch V pag. 319 e.) Wesentlich dasselbe sagt er auch an folgender Stelle, die auch wegen ihrer etymologischen Spielereien interessant ist: § 88. „Die Engel teilen das geheime Wesen der Götter und ihre Güte den tiefer stehenden Wesen mit, weshalb auch sie selbst wohltätig sind. Die Dæmonen wieder teilen die göttliche (schöpferische) Kraft und lassen sie bis in die uns umgebende sichtbare Natur herabgelangen und hier wirken und davon, vom Teilen (δαῖσαι) heissen sie δαίμονες (andere leiten δαίμων von δαῆναι oder δείδω ab, wie z. B. Porphyrius und die Kirchenschriftsteller,) diese Klasse von Zwischenwesen ist daher reich an mannigfaltiger Kraft (πολυδύναμον) und vielgeteilt (πολυμερές); ihre untersten Mitglieder sind die Stoffdæmonen, die ὑλαῖοι δαίμονες, und diejenigen, welche die Seelen in die Körper herabführen (καταγωγοὶ ψυχῶν) vgl. unten § 244. Die Heroen dagegen führen die Seelen empor und von diesem Emporheben, αἴρειν, heissen sie auch ἥρωες. Alle drei Klassen hängen von den Göttern ab und stehen in beständigem Zusammenhang mit ihnen, unter einander aber unterscheiden sie sich auch dadurch, dass die Engel über intellectuelle Fassungskraft verfügen, die Dæmonen dagegen teils mit Vernunft begabte, teils sogar vernunftlose psychische Wesen sind: das sind nämlich die niedrigsten Dæmonen, die Stoffdæmonen, die ὑλικοὶ δαίμονες. Sie wohnen ja in der Materie und in dem, was vom ganzen Kosmos am wenigsten erleuchtet ist, und zwar beständig; sie führen auch die schuldbefleckten Menschenseelen zur Strafe und gebieten über sie, bis sie ihre Schuld abgebüsst haben (ad Cratyl. 128 pag. 75/6 Pasquali).

Speziell mit der Klasse der Dæmonen befasst er sich noch einmal, wobei er wieder Unterklassen namhaft macht: § 89. „Alle Dæmonen sind aus dem Göttlichen wie aus einer Quelle hervorgegangen (ad Tim. 269 d: „Der Demiurgos ist der Schöpfer aller innerweltlichen Wesen, die Götter und Dæmonen schuf er selbst und durch sie selbst.) und sind psychische Wesen d. h. nach Art unserer Seele zu denken; doch haben nicht alle dieselbe psychische Wesenheit (ψυχικὴ οὐσία), sondern es sind hier 3 Klassen (Abstufungen) zu unterscheiden: denn die Dæmonen der 1. und höchsten Klasse sind grösser und vollkommener als die übrigen und verfügen über eine vernunftbegabte Wesenheit (νοερὰ οὐσία), die der 2. oder Mittelklasse über eine Wesenheit, die derjenigen der 1. Klasse schon nachsteht und nur mit Verstand begabt ist (ὑφειμένη καὶ λογοειδεστέρα) und die der 3. und letzten Klasse endlich über eine verworrene (vielfältige und vernunftlose Wesenheit (ποικίλη καὶ ἀλογωτέρα οὐσία.) ad Alcibiad. prior. pag. 68 Creuzer. § 90. Die Dæmonen der 1. Gruppe sind göttliche Dæmonen (θεῖοι δαίμονες) und werden wegen ihrer ausserordentlichen Ähnlichkeit mit den ihnen übergeordneten Göttern auch geradezu als Götter vorgestellt und zwar deshalb, weil sie als oberstes Glied der Kette der Mittelwesen den ihnen unmittelbar übergeordneten Göttern am nächsten und sehr enge verwandt sein müssen, deshalb ist diese Klasse von reinen Dæmonen (ἄχραντον δ. γένος) einheitlich und göttlich (ἑνοειδὲς καὶ θεῖον). § 91. Solche göttliche Dæmonen gibt es um jeden Gott und sie werden auch mit den Namen jener Götter genannt, an die sie sich unmittelbar anschliessen. Sie freuen sich nämlich, wenn man sie Apollines und Ioves und Ioves-Mercurii (Ἀπόλλωνες, Δίες, Δίερμαι) nennt, da sie ja die jenen Göttern zukommenden Eigenschaften wiederspiegeln (l. c. pag. 71/2 cf. oben § 82, 86). § 92. Diese Dæmonen werden deshalb sogar bisweilen geradezu Götter genannt; denn wenn sie auch ihrem Wesen nach Dæmonen sind (δαίμονες κατ' οὐσίαν), so sind sie doch Götter wegen ihrer engen Beziehung zu den echten Göttern (θεοὶ κατὰ μέθεξιν) und auch im Vergleich mit den beiden andern Dæmonenklassen l. c.

pag. 158 cf. oben § 80. § 93. Die Aufgabe dieser vollkommensten göttlichen Dæmonen ist es, die menschliche Seele während ihrer Præexistenz vor dem Einfahren in den sterblichen Leib mit je einem Stern (und seinem Gott) zu verknüpfen; solche Dæmonen wählen sich auch die vollkommensten und reinsten Menschenseelen als ἴδιοι δαίμονες, als persönliche Schutzgeister (Genien), wenn sie nach dem Spruch des Schicksals in einen sterblichen Leib einfahren müssen l.c. pag. 72/3; cf. unten § 125.

§ 94. Die Dæmonen der 2. Klasse dagegen heissen immer nur Dæmonen, niemals „göttliche Dæmonen" oder gar Götter; sie haben den Hinabstieg der Seelen von ihren Sternen in die sterblichen Leiber und auch ihren Hinaufstieg aus dem sterblichen Leib zum Göttlichen zu leiten. l.c. pag. 71/2 cf. oben § 88 (Heroen!) § 95. Die Dæmonen der 3. Klasse endlich, denen auch immer nur die Bezeichnung „Dæmonen" zukommt, bringen das Walten der göttlichen Kraft (der Götter) zum sichtbaren Ausdruck und vollziehen so die Verbindung zwischen dem Gebenden und dem Empfangenden d.h. zwischen den Göttern und der sichtbaren Natur, die die Götter leiten und durch die Dæmonen beherrschen.

Das Wirken dieser letzten Dæmonenklasse spezialisiert er noch weiter und verlässt damit die eingangs mitgeteilte Dreiteilung aller Dæmonen insofern, als er jetzt noch eine 4., 5. und 6. Klasse von Dæmonen zählt, die aber alle ihrem Wesen nach der 3. Klasse der ἀλογώτεροι δαίμονες angehören. § 96. So sagt er von den Angehörigen der 4. Klasse, dass sie die auf die Erzeugung und Vernichtung abzielenden Kräfte vermitteln, den verschiedenen Geschöpfen auf Erden Leben einhauchen, ihre Stellung in der Ordnung der irdischen Geschöpfe bestimmen, ihnen Vernunft verleihen und überhaupt die sterblichen Geschlechter auf Erden zur Vollendung bringen. Dagegen sorgen die Angehörigen der sogenannten 5. Klasse für das rein Körperliche dieser Geschöpfe auf Erden und die Angehörigen der angeblichen 6. Klasse endlich betätigen sich bezüglich der unbelebten Materie, die sie bewahren und behüten, auch sorgen sie dafür, dass das Schattenbild der göttlichen Ideen, das ganz matt sogar in der unbelebten Materie (ὕλη) noch erhalten ist, bewahrt bleibe. § 97 Auf diese Weise aber sind sie auch die Hüter und Bewahrer der alles miteinander verbindenden Sympathie. (Ad Alcibiad. prior. pag. 72 cf. pag. 69 und unten § 390 ss.)

Aus dieser Stelle geht auch deutlich der Anteil hervor, den Proclus den Dæmonen an der sichtbaren Schöpfung zuwies; davon sagt er an einer andern Stelle allgemein: § 98. „Der δημιουργός (das eine einheitliche göttliche Urwesen am Anfang alles Seins) ist der Schöpfer aller Lebewesen und zwar auf folgende Weise: Die Götter und Dæmonen schuf er selbst durch sich selbst, das Sterblich-Irdische aber schufen die von ihm geschaffenen Götter, die νέοι θεοί, also wohl die Götter und Dæmonen, wie oben gesagt ist (Ad Tim. pag. 269 d). So ist der Demiurg hinsichtlich des Sterblich-Irdischen bloss indirekt Schöpfer.

§ 99. „Nimmt man aber auf diese Weise mit den Theurgen die Existenz von vernunftloseren Dæmonen an," sagt er weiter, „so erhebt sich sofort die Frage: Woher stammen denn diese vernunftloseren Dæmonen?" Denn die Annahme solcher Wesen steht doch damit in Widerspruch, dass der Demiurg allen seinen Geschöpfen Anteil an der Vernunft gegeben hat. § 100. Tatsächlich sind auch sie nicht ohne jede Vernunft und deshalb heissen sie ja auch nur „vernunftloser" (ἀλογώτεροι) und nicht etwa ἄλογοι „vernunftlos". „Es findet sich nämlich," fährt Proclus fort, „auch in ihnen eine letzte Spur der Vernunft (des νοῦς) und zwar insofern, als sie εὐφάντατοι d.h. mit Vorstellungsgabe versehen sind; deshalb wird ja auch die φαντασία, die Vorstellungsgabe, νοῦς παθητικός, nur passiv sich äussernde Vernunftbetätigung genannt." (Ad Tim. IV pag. 288 b.) § 101. Das ist jedenfalls so zu verstehen, dass diese Stoffdæmonen zwar die passive Fähigkeit besitzen, Vorstellungen, die von aussen angeregt werden, zu entwickeln, nicht aber die active Fähigkeit, diese Vorstellungen logisch zu verarbeiten und von ihnen ausgehend weiterzudenken; darauf verweist eine später zu behandelnde Stelle aus dem sogenannten Iamblichus, dem Proclus bezüglich dieser untersten Dæmonenklasse offensichtlich folgt. (Cf. unten § 796 und oben § 69/70). Weil sich also diese Stoffdæmonen unter allen Arten von Dæmonen am weitesten vom Demiurg entfernt befinden, kommt in ihnen der göttliche νοῦς nur noch in einer schwachen Spur zum Ausdruck.

§ 102. Überhaupt gilt bei Proclus das Gesetz: je tiefer unten in der Kette der höheren Wesen, desto unvollkommener, desto weniger vernunftbegabt und damit auch desto weniger sittlich gut. Letzteres ist besonders wichtig, da sich daraus auch eine Abstufung der höheren Wesen nach ethischen Gesichtspunkten ergibt. Dieses Gesetz gilt für alle Reihen (σειραί), die immer nach demjenigen Gotte benannt werden, der ihr oberes Anfangsglied bildet und dessen Eigenart alle Mitglieder der betreffenden Reihe (Engel, Dæmonen, Seelen) abgestuft bewahren (cf. oben § 86).

§ 103 Daraus ergibt sich aber, dass die zu unterst stehenden ἀλογώτεροι δαίμονες als weniger vernunftbegabt und daher auch als weniger sittlich gut die Eigenart des führenden Gottes in unvollkommener Weise zum Ausdruck bringen, die uns sogar als böse erscheinen und es auch sein kann. Das besagt Proclus ausdrücklich bezüglich der Ἀρεϊκὴ σειρά, also bezüglich jener Reihe höherer Wesen, die sich an Ares, den Gott der Zerstörung, gewaltsamen Trennung und Zerschneidung anschliesst: „Die Ares-Reihe," sagt er, „zerschneidet die Materie kraft ihrer reinen Kräfte (d.h. mit Hilfe der ihr angehörenden höher gearteten Dæmonen) und führt auch die Menschenseelen empor aus dem

stofflichen (irdischen) Leben mit Hilfe der zerschneidenden Engel und ihres Führers, des Herrn dieser Zerschneidung (d. h. der Loslösung der Seele vom irdischen Leibe), wie auch das (chaldäische) Orakel besagt (cf. orac. chald. 53 ed. Kroll: εἶναι γάρ τινα „τμήσεως ἀγόν" τῶν ἐκτεμνόντων τὴν ὕλην ἀπὸ τῶν ψυχῶν ἀγγέλων). §104. Die untersten (am tiefsten stehenden) Ares-Dæmonen (nämlich eben die uns beschäftigenden ἀλογώτεροι oder ὑλαῖοι δαίμονες der Ares-Reihe) ahmen nun in schlechterer (niedrigerer und vernunftloserer) Weise das Wesen ihrer Reihe nach, indem sie sich an Zerschneidungen (Verwundungen) von Körpern und ähnlichem erfreuen... daran, dass Väter ihre eigenen Kinder verzehren..." (ad Rempubl. II p. 296 Kroll ed. Teubner). Die Übereinstimmung mit der oben behandelten Stelle des sogenannten Iamblichus ist bemerkenswert cf. oben § 69/70

§ 105. In den angeführten Stellen hat es sich wiederholt gezeigt, dass auch Proclus in hergebrachter Weise den Dæmonen eine Vermittlerrolle zwischen Göttlichem und Irdischem zuteilte; ganz klar und deutlich aber sagt er das in folgenden Sätzen: „Die in der Mitte stehenden Geschlechter der Dæmonen (τὰ μέσα τῶν δαιμόνων γένη) ergänzen das All und verbinden es und halten den Verkehr (κοινωνία) zwischen Göttlichem und Sterblichem aufrecht; denn sie haben Anteil an dem Göttlichen und auch Anteil am Sterblichen. Wenn man annimmt, dass also der Demiurg das Centrum (τὰ κέντρα) der ganzen Weltordnung (διακοσμήσεως) in den Dæmonen fixierte, so verfehlt man die Wahrheit nicht. Auch die Diotima bei Plato, Sympos. cap. 28 (cf. oben §20 und Iamblich. De myster. I 5) teilte ja schon diese Ansicht (Ad Alcib. prior. pag. 69/70 Creuzer.)

§ 106. Indem aber diese sogenannten Reihen (σειραί) der höheren Geschlechter eine enge Verbindung zwischen dem Göttlichen oben und dem Sterblichen und Irdischen hier unten vermitteln, zwischen den göttlichen, ewigen, unsichtbaren Ideen im Raume jenseits aller menschlichen Erkenntnis und den sichtbaren Erscheinungen in der uns umgebenden Natur, kommt das eigentümlich mystische Verhältnis der sogenannten Sympathie alles Existierenden zustande, das für die Theurgie und Magie von grösster Bedeutung ist. Auch davon handeln Proclus und andere vor und nach ihm in interessanter Weise, doch gehört die Besprechung dieser Stellen einem späteren Kapitel an (cf. unten § 385 ss.) und ich beschränke mich daher vorläufig auf diesen Hinweis.

§ 107. Sehr wichtig ist ferner, was Proclus hinsichtlich der Offenbarungsformen der Götter und der andern höheren Geschlechter lehrte; näheres auch darüber kann erst später gesagt werden (cf. unten II § 95 ff.) Aus den Hauptstellen (ad Rempubl. p. 359, I p. 39/40 Kroll ed. Teubner., 380/82, I p. 110/14 Kroll) sei hier nur folgendes hervorgehoben: Zunächst spricht er von den Offenbarungen der Götter in der Form von Lichterscheinungen, in denen sie sich den Sterblichen deshalb sehen lassen, weil sie als an sich völlig körperlose Wesen (ἀσώματα) dem Menschen wegen seiner körperlichen Natur (διὰ τὴν σωματικὴν φύσιν) völlig unwahrnehmbar bleiben müssten. Dabei hängt ihr Erscheinen in dieser Form völlig von ihrem Belieben ab, und wenn sie auch gelegentlich Lichtkörper annehmen, so bleibt ihr Wesen doch davon gänzlich unberührt; denn sie erhalten nichts von Seiten dieser Lichtkörper und ihr Wesen wird durch sie nicht beeinflusst oder verändert. Jeder Gott ist ja an sich gestaltlos (ἀμόρφωτος) auch wenn er sich gestaltet zeigt. Daher macht es keinen Unterschied aus, ob er sich in formlosen Lichtglanze zeigt, als ἀτύπωτον φῶς, oder in einer Lichtgestalt mit deutlich ausgeprägter Bildung, als τετυπωμένον φῶς. Daraus darf man nicht schliessen, dass die Götter sich ihrer Gestalt nach auch wesenhaft unterscheiden, wie manche annehmen – diese Streitfrage wird l. c. pag. 358, I. pag. 37 Kroll ausdrücklich erwähnt –: denn alles Göttliche ist wesenhaft völlig körperlos und auch gestaltlos. Ferner erscheinen die Götter auch in Menschengestalt, so in Knabengestalt auf dem Rücken eines Rosses daherstürmend, ja sogar in Tiergestalt, als feuersprühende Rosse, wie ein chaldæisches Orakel besagt (cf. de orac. chald. 57 Kroll; Lobeck Aglaophamus 106.) Diese Verschiedenheit in den Erscheinungsformen ist aber nicht in einer Verschiedenheit oder in einem Wechsel im Wesen der Götter zu erklären; denn dieses bleibt sich ewig gleich, sondern ist allein bedingt durch die Eigenart dessen, der diese Erscheinungen schauen soll, des Epopten, also des Menschen. Denn während die Gottheit immer und ewig eine in sich geschlossene, völlig unveränderliche Einheit vorstellt, treten beim Epopten verschiedene Arten seines Erkenntnisvermögens in Tätigkeit: einmal seine Vernunft allein (νοῦς), das anderemal seine vernunftbegabte Seele (ψυχὴ νοερά), dann wieder seine Phantasie, (φαντασία), und endlich seine sinnliche Wahrnehmung (αἴσθησις). Danach aber richtet sich natürlich auch die Art der Erfassung: denn im ersten Fall erfasst der Epopt ἀμερίστως (formloser Lichtglanz), im zweiten Falle ἀνειλιγμένως (Lichtgestalt z. B. in Kugelform cf. unten II § 95 ss.), im dritten Fall μορφωτικῶς (Menschengestalt) und im letzten Fall παθητικῶς (Tiergestalt). Wegen der menschlichen Schwäche und Unvollkommenheit also, die sich in dieser Vielseitigkeit und Unstätigkeit des Erfassungsvermögens äussert, muss sich die an sich einheitliche Gottheit in wechselnden Formen dem wechselnden, nicht einheitlichen Erfassungsvermögen der Epopten sichtbar machen. Aus demselben Grunde nimmt die sich offenbarende Gottheit bisweilen sogar die Eigenschaft der Schwere (βάρος) an, die ihr als völlig körperlosem Wesen natürlich von Haus aus völlig fremd ist: denn die Gottheit ist auch τὸ ἀβαρές (cf. Porphyr. frgt. bei Wolff 163¹, Kroll, de orac. Chald. 9 und unten II § 322). Daher ergibt sich für die angebliche Buntheit der Göttererscheinungen der Satz: Danach, wie der Epopt beschaffen ist, richtet sich die Art der Erscheinung. Aus dieser Deduktion des Proclus ergibt sich mit Notwendigkeit auch noch die Folgerung, dass es völlig unsinnig ist, bei an sich

durchaus Körperlosen und daher auch an sich durchaus gestaltlosen Wesen von einer „wahren" Gestalt zu reden, worin seine Auffassung stark von der durch die Zauberpapyri beurkundeten volkstümlichen Auffassung abweicht: denn in den Zauberpapyri bittet der Epopt: δεῖξόν μοι τὴν ἀληθινήν σου μορφήν „zeige mir deine wahre Gestalt!"

§ 108. Die Verschiedenheit der Formen, in der sich eine und dieselbe Gottheit bei verschiedenen Anlässen dem Menschen offenbart, ergibt sich aber auch noch aus dem oben behandelten Princip von den göttlichen Reihen (σειραί), dass sich nämlich das Göttliche durch die Zwischenstufen der Engel und Dæmonen hindurch bis herab in die uns umgebende Natur (ὕλη) fortsetzt. Will sich das Göttliche in seiner höchsten Stufe d. h. als Gottheit an sich, bemerkbar machen, so tut sie das ohne irgendwie Gestalt oder Form anzunehmen (als ἀτύπωτον und τετυπωμένον φῶς), erscheint sie dagegen in der Stufe der Engel, so nimmt das Göttliche menschliche Gestalt an (μορφή), sowohl männliche wie weibliche, und offenbart sie sich endlich in der Stufe der Dæmonen (der Teilkräfte), so kann sie entweder in Teilen von Gestalten oder auch in Tiergestalt sichtbar werden – wer denkt da nicht an die im Astrallicht aufleuchtenden Gesichter, Köpfe, Hænde und sonstigen Körperteile der modernen Spiritisten?! – Denn der Stufe des Göttlichen geziemt das Einheitliche (τὸ ἁπλοῦν), der Stufe des Engelhaften das Vollständige (τὸ καθολικόν) und der Stufe des Dæmonischen das Teilweise (τὸ μερικόν) und ebenso dem Göttlichen das Intellectuelle (τὸ νοερόν), dem Engelhaften das Logische (τὸ λογικόν) und dem Dæmonischen das Vernunftlose, Tierische (τὸ τῆς ἀλογίας γένος; all das noch einmal kurz zusammengefasst auch l. c. II p. 241/2 Kroll. Natürlich versteht auch Proclus unter den völlig Körperlosen Göttern bloss die intellectuellen, während die sichtbaren Götter, also die Planeten, über σφαιρικὰ σώματα verfügen, über kugelförmige Körper, da die Kugel als in sich geschlossen, die vollkommenste Figur vorstellt; ebenso aber auch die vollkommensten Dæmonen, die ἀγαθοὶ καὶ θεῖοι. Was bezüglich der ὑλαῖοι folgte, ist durch Textverderbnis unklar geworden (cf. ad Cratyl. 73 pag. 35 Pasquali); nur so viel ist noch der verderbten Stelle zu entnehmen, dass ihre (natürlich auch für gewöhnlich unsichtbaren) ὀχήματα für eine Bewegung in gerader Richtung eingerichtet waren (εὐθύπορα), wohl im Gegensatz zu den angeblich kreisförmigen und daher überaus vollkommenen Bahnen der ὁρατοὶ θεοί, der Planeten. Dann sagt Proclus noch, dass sowohl Götter wie Dæmonen unsere Gebete und Bitten nicht als von aussen kommend etwa so hören (wie wir Geräusche vernehmen), sondern προειληφότες τὴν προαίρεσιν ἡμῶν καὶ εἰδότες τὰς ἐνεργείας.

§ 109. Die eben besprochenen, auf principielle Fragen gerichteten Lehrsätze des Proclus dürften seine Verdienste um die logische Ausgestaltung der Lehre von den Dæmonen hinreichend beleuchten und dartun, dass er auch hinsichtlich der Dæmonologie den Höhepunkt des Neuplatonismus vorstellt. Seine Schule konnte sich nicht weiter entwickeln und war schon aus Gründen, die in ihrem System selbst lagen, dem Verfall preisgegeben; dazu kam noch die Verfolgung der alten Religion und der mit ihr enger denn je verschwisterten Philosophie, bis endlich, nur 44 Jahre nach dem Tode des Meisters, das Edikt Kaiser Justinians vom Jahre 529 die Schule zu Athen für immer schloss. Das Vermögen der Schule wurde eingezogen, mehrere von ihnen, darunter auch Damascius und Simplicius, entschlossen sich zur Auswanderung nach Persien, wo sie in dem neuen König Chosroës einen philosophischen Herrscher in Plato's Sinne zu finden hofften. Allein sie wurden in ihren Erwartungen getäuscht. Der Friedensschluss zwischen Persien und dem römischen Reiche verschaffte ihnen ungehinderte Rückkehr, aber die Schule von Athen blieb geschlossen. Der Neuplatonismus selbst erhielt sich auch in seinem heidnischen Zweige noch eine Zeitlang: Simplicius hat seine gelehrte Tätigkeit wohl noch längere Zeit nach der Rückkehr aus Persien fortgesetzt und noch in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts treffen wir in dem jüngeren Olympiodor einen achtungswerten Ausleger platonischer Schriften. (Zeller III 958/9 nach Kopp, Prolegg. zu Damasc. de principiis p. VI s. und Zumpt Abh. Akad. Berlin 1842, 60 ss.)

§ 110. Mit diesem Manne haben wir uns noch kurz zu beschäftigen, ehe wir die Philosophen verlassen und uns dem zuwenden, was die volkstümliche Auffassung vom Wesen der Dæmonen glaubte. Als Epigone steht Olympiodor auch hinsichtlich der Dæmonologie auf den Schultern des Proclus und wir finden daher nicht viel Neues bei ihm; die Klarheit aber, mit der er uns » sein « System darlegt, verdient ein näheres Eingehen.

§ 111. Weil er nun seine Einteilung der Dæmonen im engsten Anschluss an die der Götter vornimmt, ist es notwendig, zunächst letztere mitzuteilen: die Götter gliedern sich auch bei ihm in 2 grosse Gruppen,

in die überweltlichen (ὑπερκόσμιοι) und in die innerweltlichen (ἐγκόσμιοι), wie wir das schon bei Plotin (cf. oben § 36) vorgefunden haben und dem Neuplatonismus überhaupt eigentümlich ist. Von den überweltlichen Göttern hängt allein unsere Seele ab, dagegen umgekehrt von den innerweltlichen nur unser Körper. Dabei scheiden sich diese innerweltlichen Götter wieder in die Himmels- (οὐράνιοι), Aether- oder Feuer- (αἰθέριοι ἤτοι πύριοι), Luft- (ἀέριοι), Wasser- (ἐνύδριοι), Erd- (χθόνιοι) und Unterweltsgötter (ὑποταρτάριοι). Endlich gliedern sich noch die Erdgötter, die χθόνιοι, in die Gebieter über einzelne Klimate" (κλιματάρχαι), in die Polbeherrscher" (πολιοῦχοι) und in die Hausgötter" (κατοικίδιοι) d.h. in Götter bestimmter Örtlichkeiten, die eng begrenzt sind, wie bestimmte Tempel, Kapellen, Haine, Berge, Häuser u. dgl. (Olympiodor ad Alcibiad. prior. p. 19/20 Creuzer.) Demnach sind die χθόνιοι θεοὶ örtlich eingeschränkt, auf bestimmte Teile der Erdoberfläche, wie die κλιματάρχαι, und auf ζῶναι, weshalb sie auch ζωναῖοι θεοί heissen, „Zonengötter" im Gegensatz zu den ἄζωνοι oder ἀπόλυτοι θεοί, den örtlich nicht eingeschränkten Göttern der höheren Ordnungen. Diese Ansichten finden sich schon bei dem sogenannten Jamblichus (in Parmenid. fol. 317 verso cod. Aug. Monac.: ζητητέον δὲ ἐν τοῖς Χαλδαϊκοῖς, εἰ καὶ παραδέδονταί τινες ἄζωνοι τοιοῦτοι, ἢ ἄζωνος [ὁ] εἷς κοσμοκράτωρ, οἷος ὁ ἡλίου ἄρχων (bei Creuzer l.c.) und bei Damascius (cf. Proclus, oben § 83).

§ 112. Hinsichtlich der Dæmonen aber kennt Olympiodor zunächst folgende drei Hauptklassen: 1) göttliche Dæmonen, so nach dem Verhältnis der Analogie mit den übergeordneten Göttern benannt (θεῖοι δαίμονες κατ' ἀναλογίαν), 2.) wesenhafte (echte) Dæmonen (δαίμονες κατ' οὐσίαν) und 3.) unechte Dæmonen, nämlich Menschenseelen nach dem Verlassen des Leibes, die „Dæmonen" genannt werden mit Rücksicht auf ihr Verhalten zu den Göttern δαίμονες κατὰ σχέσιν (oben § 83).

Bei der Beurteilung aller 3 Klassen hat man von den wesenhaften Dæmonen, also von der 2. oder Mittelklasse auszugehen, da sie den Massstab (γνώμονες) für alle Gattungen bilden; denn die göttlichen Dæmonen κατ' ἀναλογίαν sind besser, vollkommener (κρείττους) als sie, die Dæmonen κατὰ σχέσιν dagegen unvollkommener (χείρους). Da nun die vollkommensten Dæmonen, die θεῖοι δαίμονες κατ' ἀναλογίαν, den Göttern sehr nahe verwandt sind, werden bisweilen auch Götter δαίμονες genannt, so z. B. von Homer (Ilias I 222), Isocrates (ad Demonic. parænes. c. 3) und Orpheus (frag. x4 pag. 471 Herm. = fr. 117 pag. 197/8 Abel, wo Zeus den Kronos δαίμων ἀριδείκετος nennt.) Den wesenhaften Dæmonen, δαίμονες κατ' οὐσίαν) stehen sie im Verhältnis der Causalität (κατ' αἰτίαν) gegenüber (Olympiodor l.c. pag. 15/18) Diese wesenhaften Dæmonen wieder haben als Mittelglied zwischen den θεῖοι δαίμονες, (den Göttern) und den δαίμονες κατὰ σχέσιν (den Seelen) die Aufgabe, die Verbindung zwischen diesen beiden Klassen der höheren Wesen herzustellen und das Wirken der θεῖοι δαίμονες, der Götter zum Ausdruck zu bringen; da aber das Himmlische (τὰ οὐράνια), das Göttliche Sechserlei umfasst, nämlich die θειότης, den νοῦς, die ψυχὴ λογικὴ und ἄλογος, das εἶδος und die ὕλη, muss es auch 6 διαφοραί oder Unter-Klassen dieser wesenhaften Dæmonen geben, bestimmt durch das Wesen desjenigen Himmlischen (οὐράνιον), womit die Dæmonen der betreffenden Unterklasse die Seelen verbinden. § 113. Auf diese Weise kommen folgende 6 Unter-Klassen der wesenhaften Dæmonen zu Stande: 1) die δαίμονες κατ' οὐσίαν θεῖοι: sie verbinden uns mit dem θεῖον, dem Göttlichen, und stehen daher der enthusiastischen Verzückung (τοῖς ἐνθουσιασμοῖς) vor, die, wie wir später sehen werden, allein unsere Seele, solange sie noch im Körper ist, zur Gottheit (θεῖον) erheben und mit ihr vereinigen kann (cf. unten II § 77 ss.); 2.) die δαίμονες κατ' οὐσίαν νοεροί: sie verbinden uns mit dem νοῦς, mit dem göttlichen Verstand, der göttlichen Denkkraft an sich und stehen daher den κοιναὶ ἔννοιαι d.h. unserer normalen Verstandestätigkeit vor; 3.) die δαίμονες κατ' οὐσίαν λογικοί: sie verbinden den mit Schlusskraft begabten Teil unserer Seele mit der göttlichen Idee dieses Seelenteiles, der ψυχῇ λογικῇ an sich (und stehen demnach unserer Schluss-, Folgerungsfähigkeit vor cf. unten § 279 ss.) 4. die δαίμονες κατ' οὐσίαν ἄλογοι: sie verbinden ganz analog den nicht mit Schlussfähigkeit begabten, bloss vegetativen Teil unserer Seele mit dem ἄλογον, dem rein Vegetativen, das auch den vernunftlosen Tieren als Lebewesen zukommt (und sind daher als Vorsteher der vegetativen Seelenregungen wie z. B. des Selbsterhaltungs- und Geschlechtstriebs zu denken (s. oben § 26/7, unten § 279 ss.) 5. die δαίμονες κατ' οὐσίαν εἰδικοὶ ἢ εἰδετικοί: sie verbinden das Irdische mit den göttlichen Ideen (οὐράνια εἴδη) und sind so die Ursache und auch die Vorsteher der sogenannten Sympathie, συμπάθεια, zwischen Göttlichem und Irdischem (die jetzt folgende wichtige Stelle über das Wesen der sogenannten Sympathie folgt unten § 390 ss.) Endlich 6.) die δαίμονες κατ' οὐσίαν ὑλῷοι: sie verbinden die unbelebte, unbeseelte Materie, ὕλη, mit dem Göttlichen (s. oben § 95/6): als Vorsteher der ὕλη behüten sie dieselbe und lassen so nicht zu, dass sie, die einem beständigen Wandel unterworfen ist, ῥευστὴ οὖσα, ganz zu Grunde gehe (cf. unten § 799), worauf schon Orpheus hinwies (ein Vers aus frg. inedit. 19 pag. 508 Herm.; die ganze Stelle aus Lydus De mensibus pag. 32 folgt unten § 114). Die Schaffung dieser wesenhaften Dæmonen war für die Götter eine Notwendigkeit, wenn sie

sich mit ihrem Wirken nicht auf das rein intellectuell Himmlische (d. h. auf die Schaffung der intellectuellen Ideen) beschränken wollten, denn zur Schaffung der materiellen Welt bedurften sie dieser Mittelklasse von höheren Wesen genau so wie die menschliche Seele des eiförmigen und glanzartigen (pneumatischen) Leibes (ᾠοειδὲς καὶ αὐγοειδὲς σῶμα) bedarf, um sich mit dem materiellen Leibe verbinden und so das Lebewesen (ζῷον) „Mensch" ins Leben rufen zu können (ζῳοποιεῖν).

§ 114. Weil aber die Materie (ὕλη) eine dreifache ist (τριττή), nämlich himmlisch (οὐρανία), woraus die 7 Planeten bestehen, „sternig" (ἀστραία), aus der wieder die Sterne und Sternbilder (vor allem die Tierkreiszeichen, ἄστρα) bestehen, und irdisch (χθονία), welche als letzte und beständig veränderliche (ἐσχάτη und ῥευστή) den Stoff der uns auf Erden umgebenden sichtbaren Natur bildet, so zerfällt wieder die Unterklasse der δαίμονες κατ' οὐσίαν ὑλῷοι in drei weitere Gruppen. — Soweit Olympiodor; er gibt also für diese weitere Einteilung der ὑλῷοι δαίμονες keine näheren Ausführungen, doch lässt sie sich aus der Art seiner Systematik leicht erschliessen: die himmlische Planetenmaterie hat auch er jedenfalls wie andere für Aether (αἰθήρ) gehalten, die Materie der Sterne für Feuer (πῦρ) und die χθονία ὕλη, die irdische Materie zurückgeführt auf die Elemente Luft (ἀήρ), Wasser (ὕδωρ) und Erde (χθών). Dann müssen natürlich die Vorsteher der himmlischen Planetenmaterie die δαίμονες κατ' οὐσίαν ὑλῷοι αἰθέριοι sein, die der feurigen Sternmaterie die πύρινοι und endlich die der Erdmaterie die ἀέριοι, ὑδρῷοι (oder ἐνύδριοι) und γήϊνοι. Und dass er sich das wirklich so vorstellte, beweist der Umstand, dass er unmittelbar auf obige Stelle (l. c. pag. 19) als die jenen ὑλῷοι δαίμονες übergeordneten Götter die θεοὶ αἰθέριοι, πύρινοι, ἀέριοι, ἐνύδριοι und χθόνιοι aufzählt. Das orphische Fragment endlich, auf das er oben bezüglich dieser ὑλῷοι δαίμονες mit dem Citat „ὕλης οὐρανίης καὶ ἀστερίης καὶ ἀβύσσου hinwies, lautet vollständig:

„Νύμφαι πηγαῖοι καὶ ἐνύδρια πνεύματα πάντα μηναῖοι πάσης ἐπιβήτορες ἠδ' ἐπιβῆται
καὶ χθόνιοι κόλποι τε καὶ ἠέριοι καὶ ὕπαυγοι, ὕλης οὐρανίης τε καὶ ἀστερίης καὶ ἀβύσσων"

(bei Lydus, de Mensib. pag. 32 als Orakel, λόγιον, erklärt; Olympiodor l. c. hat ἀβύσσου) und bezieht sich deutlich auf obige Dreiteilung der ὕλη und die ihr vorstehenden Dæmonen, die hier Νύμφαι und ἐνύδρια πνεύματα genannt werden. § 115. Die Angehörigen der 3. und letzten Hauptgruppe endlich, die δαίμονες κατὰ σχέσιν, sind nichts anderes als die Seelen derer, die gut (edel) gelebt haben, wie die Menschen des goldenen Zeitalters, und die sich σχετικῶς zu den (echten) Dæmonen verhalten. Das besagt schon Hesiod, schreibt Olympiodor, mit den Versen, Erga 122 sq. (cf. oben § 12):

οἱ μὲν δαίμονες ἁγνοί, ἐπιχθόνιοι καλέονται, ἐσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.

So finden wir also auch bei diesem Spätling, der mehr als 1000 Jahre jünger ist denn Hesiod's Zeitalter, wieder das Ineinanderfliessen der Begriffe δαίμων, ψυχή und ἥρως, wovon sich auch philosophische Speculation so schwer freimachen konnte; noch viel weniger gelang dies natürlich dem Volksglauben, dem „δαίμων" jedenfalls stets in allererster Linie nichts anderes bedeutete als die als Gespenst spukende Seele der unheimlichen Toten.

Die oben mitgeteilte Daemonologie Olympiodors und seine Abhängigkeit von den Vordermännern, aber auch sein Hinausgehen über sie deutlich gemacht haben, da sein System jedenfalls das ausgebildeteste ist, lasse ich eine Übersicht folgen: Drei Hauptklassen mit Unterabteilungen:

I. δαίμονες κατ' ἀναλογίαν θεῖοι (göttliche Wesen),
II. δαίμονες κατ' οὐσίαν (echte Dæmonen): 1.) θεῖοι, 2.) νοεροί, 3.) λογικοί, 4.) ἄλογοι, 5.) εἰδικοί, 6.) ὑλῷοι:
a) αἰθέριοι, b.) πύριοι, c) χθόνιοι: α) ἀέριοι, β.) ὑδρῷοι γ.) γήϊνοι.
III. δαίμονες κατὰ σχέσιν (unechte Daemonen = ψυχαί, ἥρωες).

§ 116. Besonders interessant ist seine ganz neuartige Auffassung der ἄλογοι δαίμονες (oben II 4). Die unterste Classe der wesenhaften (echten) Dæmonen umfasst bei ihm die ὑδρῷοι und γήϊνοι δαίμονες, also die Wasser- und Erddæmonen, die auch bei Proclus als χθόνιοι und ὑλαῖοι die niederste Stufe bilden (ad Alcibiad. pag. 45.) Nach demselben sind sie die κολαστικοὶ δαίμονες, welche die sündigen Seelen im Hades strafen (ad Cratyl. 121 pag. 71 sq Pasquali;) doch suchen sie die Sünder auch schon bei ihren Lebzeiten als Strafwerkzeuge (ὄργανα) der Götter heim, indem sie im Auftrage der Götter Feuersbrunst, Pest und andere Plagen dieser Art über die Schuldigen bringen (ad Tim. I pag. 35 b). In derselben Rolle nun erscheinen sie auch bei Olympiodor; denn er sagt: „Die Dæmonen bis herab zu den ἀέριοι (die im Luftraum um den Mond wohnen) sind gut und als Verkünder der Zukunft zuverlässig; die aber, welche noch näher der Erde wohnen, die ἀέριοι, ὑδρῷοι und χθόνιοι (= γήϊνοι) sind böse und unzuverlässig, wie schon das (chaldaeische) Orakel (hinsichtlich ihrer Herrin, der Hekate) besagt: „ἠερίων ἐλάτειρα κυνῶν χθονίων τε καὶ ὑγρῶν" (in Phaed. 195, 21 die ὑδρῷοι heissen bei Proclus ad Tim. 270 b: ὑδροβατῆρες.) Diese ganz unvollkommenen, weil von der Gottheit am weitesten entfernten und an die Materie (ὕλη) geketteten Dæmonen werden also Hunde genannt, welche Hekate gegen die Sünder hetzt. Diesem unheilvollen Wirken der Stoffdæmonen werden wir auch noch unten begegnen, da es sich hier offenbar um eine Anschauung des Volksglaubens handelt.

Die persönlichen Schutzdæmonen.

§ 117. Oben habe ich auf das δαιμόνιον des Sokrates hingewiesen, auf jenen Schutzgeist, der ihm stets nur hindernd in den Weg trat, wenn er etwas unternehmen wollte, was nicht seinen wahren Vorteil bedeutete (cf. Plato Apolog. pag. 30 d, e; Theages pag. 128 d sq. Phaedr. pag. 242 bc und die oben zu § 10 angeführte Litteratur). Diese „innere Stimme" liess sich also immer nur im negativen Sinne vernehmen, und wenn auch Sokrates selbst nichts Näheres über diese φωνή angeben konnte und über das geheimnisvolle Wesen, von dem sie ausgieng, so können wir doch nicht zweifeln, dass er dieses Wesen als etwas Reales ansah, das, unsichtbar und für gewöhnlich auch durchaus unwahrnehmbar nach Art der Dæmonen, für seine Wohlfahrt sorgte und in gelegentlichem Abmahnen den Willen der Gottheit selbst zum Ausdruck brachte (cf. Olympiodor, Ad Alcib. pag. 21. 22).

§ 118/19. Wenn schon bei Pindar der δαίμων des Xenophon angerufen wird, ihm günstig zu sein (Ol. XIII. 27), so ist damit jedenfalls nur das persönlich aufgefasste Geschick jenes Olympiasiegers gemeint. Da aber dem Menschen auch so viel Widriges im Leben zustösst, ist es begreiflich, dass man für jeden Menschen zwei solcher Schicksalsdæmonen annahm, einen guten und einen bösen, je nachdem nun, ob der Mensch im Leben diesem oder jenem Schicksalsdaemon folgeleistet, gestaltet es sich böse oder gut; so lehrte der Sokratiker Euclid (bei Censorin De die nat. III 3.). Menander dagegen weist es zurück, dass der dem Menschen von Geburt an beigegebene Führer böse sei; als göttliches Wesen kann er nur gut sein (fragm. incert. 550. 551. bei Kock, Comic. Attic. Fragm., III pag 167 sq. aus Clemens Alex. Strom. V cap. 14, 130 (III pag. 110 Dind.); Euseb. Præp. Evang. XIII p. 403; Plut. Moral. pag. 474 b; Ammian XXI, 14; Stobaeus, Eclog. I 5 (4) Wachsm.; Schol. Theocr. II 28; cf. Heindorf, Platon Phædon 107 d, Lehrs Populäre Aufsätze 169 sq.) Wenn dem Menschen daher trotzdem Böses widerfährt, so kommt das daher, dass der Mensch eben seinem guten Führer nicht folgen will. So vom ἀγαθὸς δαίμων verlassen, muss er natürlich ins Unglück geraten.

§ 120/22. Plato spricht von dem Dæmon, den sich jeder Mensch erlost und der ihn in den Hades hinunterbegleitet: hat einer gut gelebt, so übergibt ihn sein Dæmon einem andern noch vollkommneren und höher stehenden Dæmon als Führer für das zweite Leben, das der Mensch jetzt durchleben muss. Folgt er auch in diesem zweiten Leben dem guten Führer d. h. lebt er auch im zweiten Leben sittlich gut, so erhält er auch für das dritte Leben einen noch vollkommneren Führer u. s. w. bis er das Ziel sittlicher Vollkommenheit erreicht und die Kette der Wiedergeburten abgestreift hat; folgt er dagegen dem Führer nicht, so wird er immer weniger vollkommenen Führern übergeben und sinkt so bei jeder Wiedergeburt tiefer und tiefer (Phædo, pag. 107 d). Damit scheint Servius die volkstümliche Auffassung von zwei Dæmonen, einem guten und einem bösen, verbunden zu haben, da er sagt: (zu Vergils Aen. VI 743) „Cum nascimur, duos genios sortimur: unus est qui hortatur ad bona, alter, qui depravat ad mala. quibus adsistentibus post mortem aut adserimur in meliorem vitam aut condemnamur in deteriorem, per quos aut vacationem meremur aut reditum in corpora."

§ 123/24. Besonders ausgebildet hatte diese Lehre die Stoa (cf. Schmekel, Philosophie d. mittleren Stoa 249 sq. 256; Usener Götternamen p. 295/96; Rohde, Psyche II p. 316, 1; 318), schon Epiktet, nach welchem man diesen ἑκάστου δαίμονα und von Zeus bestellten φύλακα (Diss. I 14, 12) sogar befragen sollte (III 22, 53 cf. Bonhöffer, Epiktet 83). Nach Posidonius aber war „dieser δαίμων einer von den vielen selbständigen, individuell bestimmten Geistern, die in der Luft præexistierend leben und bei der Geburt in den Menschen einziehen" (Bonhöffer 79/80), und auch Seneca und Kaiser Marcus Aurelius sprechen von diesem προστάτης καὶ ἡγεμών (V 27). Da auf diese

Weise der ἴδιος δαίμων ein höheres Wesen ist, verschieden von der menschlichen Seele und über ihr als Führer stehend, so hat er Anspruch auf einen förmlichen Kult, wie denn auch ein gewisser Posidonius mit seinen ἔκγονοι im 3. Jahrhundert vor Chr. auf ein Orakel des Apollon hin dem Δαίμονι ἀγαθῷ seiner selbst und seiner (schon verstorbenen?) Mutter Gorgis am 1. Hermaion einen Widder opferte (Gr. inscript. in the British Mus. IV, 1 N. 896 pag. 70 Z. 35). Ganz ähnlich pflegte auch der Römer an seinem Geburtstage seinem „genius" zu opfern.

§ 125. Im Anschluss an Plato haben aber auch die Neuplatoniker diese Lehre gepflegt; so sagt Plotin in einer dunklen und schwierigen Stelle (Ennead. III 4, cap. 3):

Wer ist der „Dæmon"? Ist er das hier bei uns Befindliche (d. h. jene Kraft der Seele, die unsere Lebensführung bestimmt)? Und wer ist der Gott? (d. h. das Göttliche, das uns leiten soll) Etwa dasjenige, das hier (auf Erden) ist (nämlich wieder jene Kraft der Seele)? Denn dieses führt doch den Einzelnen, da es ja das leitende Princip ist! Ist es daher der Dæmon, dem der lebende Mensch anheimgegeben ist? Nein, sondern das Höhere ist der Dæmon; denn dieser steht über uns, ohne tätig zu sein. Tätig dagegen ist bloss das, was nach ihm kommt (nämlich eben jene wirkende Kraft der Seele, die unsere Lebensführung bestimmt). Zeigt sich nun das in uns Tätige darin, dass wir sinnliche Menschen sind (d. h. dass wir bloss der Sinnlichkeit leben), so ist der Dæmon (als das darüber, höher Stehende) das Geistige, leben wir aber nach dem Geistigen, so ist der Dæmon das, was über diesem steht (nämlich das Göttliche), das, ohne selbst tätig zu sein, dem tätigen Teile in uns seinen Sitz überlässt (so dass wir uns also in unserer Lebensführung zum Geistigen erheben können). Daher heisst es mit Recht, dass wir uns selbst unsern Dæmon erwählen; denn entsprechend unserer Lebensführung wählen wir uns die höhere leitende Macht. Hat der Mensch sein Leben zurückgelegt, so kann ihn derselbe Dæmon nicht mehr führen, sondern er muss ihn (für das zweite Leben nach der Wiedergeburt) einem andern Dæmon überlassen, der ihn dann führt, wenn er ein neues Leben begonnen hat. Hat sich der Mensch nun durch das Übergewicht seines schlechteren (sinnlichen) Charakter(= teiles) beschweren lassen, so erhält er (der Mensch, nicht der δαίμων, wie die Texte bieten; das beweist das Folgende,) jetzt seine Strafe und es gelangt der Schlechtere auch zu einem schlechteren Leibe, indem ihn nämlich das, was in seinem früheren Leben tätig war, nach der Ähnlichkeit (mit jener früheren schlechten, sinnlichen Lebensführung) in einen Tierleib herabdrückt. Vermochte er aber seinem höheren Dæmon zu folgen, so kommt er durch ein ihm angemessenes vollkommneres zweites Leben nach oben, indem er sich den bessern Teil, zu dem er geführt wird, zum Vorstand wählt, und dadurch wieder einen besseren (höhern) Dæmon bis nach oben (d. h. zum Göttlichen selbst)..." Marsilius Ficinus gibt den Inhalt dieses Kapitels kurz folgendermassen wieder (bei Creuzer in der Plotinausgabe, pag. 140): „Daemones nostri sunt aliquid ipsius animae praesidens videlicet potestas potestati animae, qua vivimus: itaque secundum vitae differentias in nobis daemones differentes."

Danach nimmt der uns beigegebene Dæmon keinen Einfluss auf unsere Lebensführung in sittlicher Hinsicht, sondern dies hängt von unserem freien Willen ab; ja im Gegenteil, der Dæmon wird von uns durch die Art der von uns erwählten Lebensführung bestimmt, erlost, wie es immer heisst.

§ 126/7 Seine Tätigkeit erstreckt sich bloss auf die äusseren Lebensumstände, da Proclus sagt (ad Alcibiad. prior. ed. Creuzer pag. 77/8) μόνος ὁ δαίμων κινεῖ πάντα, πάντα κυβερνᾷ, πάντα διακοσμεῖ τὰ ἡμέτερα· καὶ γὰρ τὸν λόγον (die reine Verstandestätigkeit unsererseits) τελειοῖ (führt er zum Effekt) καὶ τὰ πάθη μετρεῖ καὶ τὴν φύσιν ἐμπνεῖ καὶ τὸ σῶμα συνέχει καὶ τὰ τύχαια χορηγεῖ καὶ τὰ εἱμαρμένα πληροῖ καὶ τὰ ἐκ προνοίας διαιρεῖται καὶ εἷς ἐστιν οὗτος ἁπάντων τῶν ἐν ἡμῖν καὶ περὶ ἡμᾶς βασιλεὺς οἰακίζων ἡμῶν τὴν σύμπασαν ζωήν (die ganze äussere durch die Schicksalsbestimmung festgelegte Lebensführung). Als φύλαξ und ἀποπληρωτής des Menschen im Leben und als seinen ἡγεμών nach dem Tode εἰς Ἅιδου sprach von ihm auch der Neuplatoniker Hierocles (περὶ προνοίας bei Photius cod. 251 pag. 466 a 26 und b 5/6 Bekk.) und auch in einer zweiten Stelle bei Proclus erscheinen diese persönlichen Dæmonen als Hüter der über jeden Menschen gesetzten Schicksalsbestimmung (εἱμαρμένη), οὐκ ἐῶντες παρεκβαίνειν τοὺς ὅρους τῆς προνοίας ἢ τῆς δίκης (ad Rempubl. II pag. 100 Kroll). Bei Iamblichus sind diese ἴδιοι δαίμονες wie überhaupt alle Dæmonen einem Gotte untergeordnet, dem κοινὸς ἡγεμὼν τῶν περὶ τὴν γένεσιν κοσμοκρατόρων und dieser schickt jedem Menschen seinen Dæmon zu (De Myster. IX 9 pag. 283/84; cf. auch IX. 1 seq. pag. 272 ss.)

§. 128/29. Daher duldet der ἴδιος δαίμων keine Eingriffe in die Schicksalsbestimmung seines Schützlings durch magische Kunstgriffe anderer und schützte z. B. den Plotin gegen die schädlichen Einflüsse der Gestirne, die sein Gegner Olympius, ein Schüler des Amelius, durch Zauberformeln auf Plotin herniederzuleiten suchte, indem er dessen bösen Anschlag auf ihn selbst zurücklenkte, so dass ihm seine Glieder wie ein Bündel zusammengeschnürt wurden. Denn Plotin hatte einen göttlichen Schutzgeist, der ihm auch einen übernatürlichen Scharfblick verlieh, so dass er nicht bloss Diebe sicherstellen, sondern auch jedem seiner Schüler seine künftige Lebensführung voraussagen konnte; auch dem Porphyrius sah er seine Selbstmordgedanken an und brachte ihn davon ab (Porphyrius, Vita Plotini, cap. 10/11). Aber auch Octavian besass einen Genius, der dem seines Rivalen Antonius überlegen war und schliesslich seinen Sieg bewirkte (Plutarch, Über das Glück der Römer 7).

§. 130/31. Denjenigen, die den höchsten Grad der Empfänglichkeit (Disposition, τὴν ἄκραν ἐπιτηδειότητα) erreicht hatten, zeigte sich dieser Dæmon sogar auch sichtbarlich und sprach und unterredete sich mit ihnen (Proclus, ad Alcibiad. prior. pag. 41).

So gestand Kaiser Constantius kurz vor seinem Tode seinen nächsten Verwandten, dass er jetzt, wie verlassen, ein geheimnisvolles Wesen nicht mehr zu sehen bekomme, von dem er glaube, dass es ihm sonst zuweilen in dunklen Umrissen erschienen sei. Daraus schloss man, dass eine Art von Schutzgeist, der ihm beigegeben war, ihn jetzt verlassen habe, da er bald aus dem Leben scheiden werde (Ammian. XXI 14). So deuteten auch manche die Götter, die bei Homer den Helden sichtbar wurden und mit ihnen sprachen, als die persönlichen Schutzdæmonen dieser Heroen, wie ähnlich auch dem Pythagoras, Sokrates (cf. oben § 117), Numa Pompilius und dem älteren Scipio (cf. unten § 206) sich ihre Dæmonen ganz deutlich offenbarten neben Marius; Octavianus, Hermes Trismegistus, Apollonius von Tyana und Plotin (Ammian l. c.) Aber auch ganze Staaten hatten solche Schutzgeister wie z. B. der römische Staat und auch diese wurden manchmal Auserwählten sichtbar, so Kaiser Julian, dem Abtrünnigen, der Genius des römischen Staates, bevor er zu Paris von den Legionen als Augustus ausgerufen wurde (Ammian XX 5) und ebenso auch vor dem Zuge nach Persien, der ihm den Tod brachte (Ammian XXV 2).

§. 132. Doch konnte man den persönlichen Dæmon wie alle andern Dæmonen auch zur Erscheinung zwingen, d. h. beschwören und zwar natürlich zunächst nur durch Vermittlung des über diese Dæmonen-Klasse gesetzten Gottes, des ἡγεμὼν τῶν περὶ τὴν γένεσιν κοσμοκρατόρων: War er aber erst einmal auf diese Weise sichtbar geworden, dann gab er den ihm angemessenen Kult, seinen Namen und auch die besondere Art seiner Beschwörung an (Iamblichus, De Myster. IX 9 pag. 283/84); später wird zu erzählen sein, wie ein ägyptischer Priester den Dæmon des Plotin beschwor, der sich als Gott, d. h. als θεῖος δαίμων entpuppte (cf. infra II § 125).

§. 133. Eine Hauptaufgabe dieser persönlichen Schutzgeister war es, wie wir oben gesehen haben, dafür zu sorgen, dass die ihnen anvertrauten Seelen die ihnen vom Schicksal, εἱμαρμένη, gesetzten Schranken nicht überschreiten, ferner auch die Seelen nach dem Verlassen des sterblichen Leibes im Tode je nach der Art ihrer Lebensführung einem anderen vollkommneren oder unvollkommneren Dæmon zu übergeben, beziehungsweise diejenigen Seelen, die den Kreislauf der Wiedergeburten absolviert hatten, in die „Seeligkeit" eingehen zu lassen. Hier griff nun der Zauber ein und versuchte durch magische Beeinflussung der Schutzdæmonen die Rückkehr zur „seligen Urstätt" ohne Rücksicht auf die Art der vorausgegangenen Lebensführung zu erzwingen und so die Schicksalsbestimmung zu umgehen (cf. auch unten II § 106 ss.) Darauf beziehen sich wohl die Worte des Arnobius (Adv. Gentes II 13): Was sollen jene Riten der occulten Künste bedeuten, durch die ihr, ich weiss nicht welche Mächte anruft, dass sie euch huldvoll seien und euch keine Hindernisse in den Weg legen, wenn ihr zu eueren angestammten Sitzen zurückwandern wollt?"

§. 134. Auch hegte man die Überzeugung, sich auf magische Weise einen Dæmon gewinnen zu können,

der als πάρεδρος ähnlich wie der vom Schicksal verliehene ἴδιος δαίμων für seinen Schützling in allem sorgte, alle seine Wünsche, selbst frevelhafte, erfüllte und seine Seele, auch nach einem lasterhaften Leben sogar, sofort aus dem Zwang der läuternden Wiedergeburten herausriss und in die „ewige Seeligkeit" eingehen liess; doch auch darüber wird erst weiter unten zu sprechen sein (cf. unten II § 135ss.

Die Erzengel und Engel.

§. 135. Schon oben haben wir gelegentlich von den Erzengeln und Engeln, den ἀρχάγγελοι und ἄγγελοι, gesprochen, insbesondere hinsichtlich ihres Verhältnisses zu den übrigen Zwischenwesen, als deren vollkommenste Klasse sie erscheinen (cf. oben § 54s, 67, 77, 82, 86s., 102, 104, 108) und darauf hingewiesen, dass sie fremden, jedenfalls semitisch-jüdischen Ursprunges sind; daraus erklärt es sich auch, warum gerade die aus Syrien stammenden Neuplatoniker Porphyrius und Iamblichus ihnen besondere Aufmerksamkeit schenkten (cf. oben § 54s. 67. 77, und unten II § 88sq.) Auch Proclus übrigens weiss sehr wohl von diesem fremden Ursprung, obwohl er sagt (ad Rempubl. II pag. 255s.), der Name ἄγγελος gehöre nicht der Theosophie der Barbaren allein an (οὐ ξενικὸν τὸ ὄνομα καὶ βαρβάρου θεοσοφίας μόνης), sondern schon Plato spreche von ἄγγελοι (im Cratylus pag. 407E, 408B in Anlehnung an Homers Od. XII. 374/390; Proclus selbst bezeichnet zu dieser Stelle des Cratylus (cap. 79, pag. 37) den Hermes als ἀρχαγγελικός); doch nennt Plato als ἄγγελοι bloss Hermes und Iris, also keineswegs echte Dæmonen, sondern Götter niederer Ordnung. Nun bezeichnet aber Proclus beide als ἄρχοντες τῆς ἀγγελικῆς σειρᾶς und zwar Hermes als den der männlichen Engelreihe, Iris als die der weiblichen; erinnert man sich nun an das, was Proclus sonst von diesen σειραί lehrte (v. oben § 102), so folgt, dass auch er Hermes und Iris als Götter auffasste wie wir, zugleich aber als Vorsteher einer ganzen Reihe ihnen unterstellter echter Dæmonen, der sogenannten ἀγγελικοὶ δαίμονες.

§. 136. Diese echten Dæmonen nennt er ὑπηρέται θεῶν und δαιμόνων ἐπιστάται und erklärt sie so für die vorzüglichste Klasse der Dæmonen und Zwischenwesen überhaupt genau so wie schon vor ihm Iamblichus, bei dem sich die Rangabstufung θεοί, ἀρχάγγελοι, ἄγγελοι, δαίμονες, ἥρωες und ψυχαί findet cf. oben § 67.

Die ihn zugewiesene Vermittlerrolle drückt übrigens schon der Name „Erzboten" und „Boten" deutlich genug aus und schon Plato leitete die Namen der Götterboten Ἑρμῆς und Ἶρις von εἴρειν „sagen, reden, verkünden" ab in der oben citierten Cratylusstelle. Auch gilt für sie, was Iamblichus von den höheren Dæmonenklassen sagt, dass sie die unsichtbare Güte und das unsichtbare Wesen und Walten der Götter zum sichtbaren Ausdruck bringen (cf. oben § 66). Genauer erklärt das Proclus, wenn er sagt (ad Rempubl. pag. 373 I pag. 91 Kroll), dass auch die ἀγγελικαὶ τάξεις τῶν κρειττόνων γενῶν τῆς τῶν θεῶν ἡγεμονίας ἐξήρτηνται καὶ τὰς ἰδιότητας τῶν σφετέρων ἡγεμόνων εἰ καὶ μερικῶς καὶ πεπληθυσμένως διασῴξουσιν, und an einer andern Stelle (ad Rempubl. II pag. 271 Kroll): εἰσὶν καὶ τῶν γενεσιουργῶν βίων ἔφοροι δαίμονες, οἳ τὰς ψυχὰς ἐπιτροπεύουσιν τὰς κατὰ τούτους διαζώσας τοὺς βίους καὶ εἰώθασι τούτους ἀγγελικοὺς καλεῖν, ἀντιδιαστέλλοντες τοῖς πρὸ τούτων θείοις δαίμοσιν, οἵτινες αὐτὰς τὰς ὑπάρξεις τῶν ψυχῶν συνδέουσι πρὸς τοὺς ἡγεμόνας αὐτῶν θεούς. Ebenso spricht auch Porphyrius von den ἀρχάγγελοι, welche den Göttern zugewendet sind, d. h. ihres Winkes harren (bei Proclus, ad Tim. pag. 47A.) und die als ἄγγελοι θεῖοί τε καὶ ἀγαθοὶ δαίμονες ἐπόπται τῶν πραττομένων, also Aufseher der Taten sind, οὓς λαθεῖν ἀμήχανον. (ad Marc. 21)

§. 137 Auch hierin gehen die græcisierten ἄγγελοι und ἀρχάγγελοι mit den „Abgesandten" Gottes, wie sie ihr hebräischer Name nennt, Hand in Hand, über die ein paar Bemerkungen notwendig sind: Bei den Juden nämlich spielen die Erzengel und Engel eine sehr bedeutende Rolle, zweifellos

durch die babylonische Dæmonologie stark beeinflusst und ausgestaltet, da die jüdische Angelologie gerade im nachexilischen Zeitalter eine besonders reiche Entfaltung zeigt, nach Rabbi Schimeon ben Lakisch haben die Juden sogar die Erzengelnamen Michael, Raphael und Gabriel aus dem babylonischen Exil mitgebracht, so dass es sich hier um babylonische und bloss hebraisierte Namen handeln würde (Lucken l.c.p.2 und Blau p.10,3 nach Jer. Rosch haschana fol. 56,4 Bereschith rabba, Parascha 48 zu Gen. 18,1). Die Zahl der jüdischen Engel ist unübersehbar; um nur ein Beispiel anzuführen, sollen bei der Offenbarung 1,200.000 Engel auf einmal vom Himmel herabgestiegen sein (Blau l.c. nach Sabbath 88a Pesikta 124b). Und auch die Zahl der überlieferten hebräischen Engelnamen ist ungeheuer, wie ein Blick in Schwab's Vocabulaire de l'Angelologie beweist. Wegen ihrer Vermittlerrolle zwischen Gott und den Menschen werden sie geradezu „diensttuende Engel" genannt und ihr „Dienst" besteht vor allem darin, dass sie die Gebete und Opfer der Gläubigen Gott überbringen und auch wieder seinen Willen jenen übermitteln; darüber ausführlich Lucken p. 7/8, interessant ist, dass sie aramäische Gebete nicht überbringen konnten, da sie bloss hebräisch verstanden (Sabbath 12b: R. Jehuda [IV. Jahrhundert]). Also ganz ähnlich wie die griechischen δαίμονες schon seit den Zeiten Plato's (cf. oben §20), worauf schon Dionysius Areopagita mit Recht hinwies (de coelesti hierarchia tom. 1 cap. 4BC.) §. 138. So als „Fürsprechengel" mussten sie bald Gegenstände eines ausgebildeten Kultes werden; denn es bildete sich die Anschauung heraus, dass Gott wie ein orientalischer Herrscher für Sterbliche unnahbar sei und man daher bloss durch seine Diener und Vertrauten mit ihm verkehren könne: diese aber musste man sich günstig stimmen, was wieder nur durch Gebete an sie und durch Opfer geschehen konnte (cf. Lucken p. 8/9). Diese ganz parallele Vermittlerrolle musste die erste Brücke zu den griechischen Dæmonen schlagen (cf. Heinze Xenokrates p. 112s.)

§ 139. Dazu kommt noch, dass die jüdischen Engel den Willen Gottes auch in Naturerscheinungen also im Wechsel der Temperatur, der Jahreszeiten, in Schnee und Regen, Sturm und Gewitter zum Ausdruck brachten und in den Veränderungen im Tier- und Pflanzenreich und am Menschen selbst, kurz in der ganzen sichtbaren Natur, der ὕλη, wie die Griechen sagten, worin sie sich wieder mit den ὑλικοὶ oder ὑλαῖοι δαίμονες der Griechen berührten. Die Juden wiesen sogar bestimmten Engeln bestimmte Elemente zu, so dem Gabriel das Feuer und den Donner, dem Michaël das Wasser und natürlich auch Regen und Schnee, dem Nuriel die Luft und dem Raphaël die Erde (Lucken p. 53 cf. 64ss.) Von der Gewalt, die auf diese Weise den Engeln zukam, weiss z.B. auch Origenes zu berichten (De princip. 8 Spalte 176), der dem Raphael Krankenheilung, dem Gabriel „bellorum providentiam" und dem Michaël die Besorgung der Bitten und Gebete der Menschen zuteilt. So werden sie zu Beherrschern der ganzen Schöpfung, allerdings im Auftrage Gottes; sie sind über die κλίματα τῆς οἰκουμένης gesetzt, ἵνα τὴν ἄψυχον κτίσιν χαλινώσωσι, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ θάλασσαν καὶ γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς ὑπηρετεῖν τῇ τοῦ ἀνθρώπου ἀπολαύσει (Photius, cod. 277 pag. 517b 35ss.)

§.140. Da nun aber die Jahreszeiten und alles, was damit zusammenhängt, durch die Bewegungen der Planeten, vor Allem der Sonne und des Mondes bedingt sind, ist es ganz natürlich, dass der Glaube an solche Elementardæmonen oder eigentlich Engel zum Gestirndienst hinüberführte, der ja in Babylonien in höchster Blüte stand. Wenn wir daher hören, dass sich bei den Juden mit dem Engelkult auch der Götzendienst der Planetenverehrung verband, so dürfen wir darin wohl mit Recht babylonische Einflüsse erkennen. Und dieser Vorwurf der Planetenverehrung wird den Juden sowohl von jüdischer wie heidnischer als auch christlicher Seite oft genug gemacht.

Damit aber ist eine zweite Brücke von den jüdischen Erzengeln und Engeln zu den griechischen Planeten- und Sterndæmonien geschlagen.

Doch zunächst einige Belege für den jüdischen Engel- d. h. Planetendienst: das jerusalemische Targum besagt: Ihr Kinder Israël, mein Volk, macht euch nicht zum Anbeten Bilder von Sonne und Mond, Sternen, Planeten oder von Engeln, die vor mir dienen!" (Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I. S. 377 cf. Lucken p. 6 ss.) Im babylonischen Talmud wird öfter das Opfer an Michaël dem an Sonne, Mond und Sterne, Berge und Höhen, an Meer und Flüsse gleichgestellt und für Totenopfer d. h. Götzendienst erklärt: Aboda Sara 42 b. „wer Opfer darbringt (eigentlich: im Namen von) den Meeren, den Flüssen, der Wüste, der Sonne, dem Monde, den Sternen und Planeten, Michaël, dem grossen Fürsten, dem Schilschol gaton, siehe das sind (Toten =) Götzenopfer." (Lucken p. 6/7) Sehr deutlich tritt diese Verbindung der Engel mit den Planeten natürlich im Zauber zu Tage; so lautet ein jüdisch-babylonischer Zauberspruch: „Ich beschwöre euch bei den heiligen Engeln und im Namen des Metatron... Hadriel und Nuriel und Uriel und (Sasgabiel) und Haphkiel und Mehaphkiel – dies sind die 7 Engel, welche gehen und umwandeln Himmel und Erde und Sterne und den Tierkreis und den Mond und das Meer – dass ihr weggeht u. s. w." (bei Stübe, Jüdisch-babylon. Zaubertexte p. 23; nach Lucken p. 55). Auch Galaterbrief 4 (9. 10) bezeichnet die Beobachtung der Festzeiten als ein den ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα Dienen, als Gestirndienst und Engeldienst, wahrscheinlich weil die Festzeiten durch die Gestirne geregelt wurden und hinter diesen wieder Engelmächte standen (cf. Lucken p. 5). Auch Celsus macht den Juden Engelanbetung zum Vorwurf λέγων αὐτοὺς σέβειν ἀγγέλους καὶ γοητείᾳ προσκεῖσθαι, ἧς ὁ Μωϋσῆς αὐτοῖς γέγονεν ἐξηγητής (bei Origenes c. Cels. I 26 Spalte 708/9 cf. auch V 6). Ebenso Clemens Alexandrinus: οἱ Ἰουδαῖοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις (Strom. VI c. VI 41 III pag. 160; ferner Origenes in Evang. Joh. tom. XIII 17, Hieronymus, ad Algas. quaest. 10.) Und das Kerygma Petri warnt die Christen vor der jüdischen Engelanbetung und sagt ganz ähnlich, dass, obwohl die Juden auf ihren Monotheismus so stolz sind, sie doch λατρεύουσιν ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ (ed. Ev. Dobschütz Texte und Untersuchungen 11, 1 (1893) p. 21 cf. Lucken p. 4 ss.).

§. 141. Unter diesen Umständen ist es selbstverständlich, dass man die 7 Planeten mit den 7 Erzengeln zusammenstellte, wie auch noch spät mittelalterliche Zusammenstellungen in hebräischen Kalendarien beweisen, eine solche Liste nach Kopp Palaeographia critica III p. 356

Planeten	Engel nach Münster	Junius	Duret	Agrippa	Avenar.	Trithem.
Saturn........	קפריאל	Kephariel	Zaphkiel	צפקיאל	כפייאל	Orifiel
Juppiter.......	צדקיאל	Izidkiel	Zadkiel	צדקיאל	צדקיאל	Zachariel
Mars.........	סמאל	Sammael	Camaël	כמאל	כמאל	Samaël
Sonne.........	רפאל	Rephaël	Raphaël	רפאל	מיכאל	Michaël
Venus.........	ענאל	Hanaël	Haniel	האניאל	אנאל	Anael
Mercur........	מכאל	Michaël	Michaël	מיכאל	רפאל	Raphaël
Mond.........	גבריאל	Gabriel	Gabriel	גבריאל	גבריאל	Gabriel

(Junius bei Dahle, De idolol. pag. 160; Duret, Thrésor des langues pag. 208; Agrippa, Philos. occ. 2 cap. 10; Avenar. bei Kircher Oedip. pag. 234; Trithem. De sept. sec. pag. 1 sq cf. auch Kopp III 334/5, Lucken p. 56)

§ 142. Damit ist auch die Zuteilung der 7tägigen babylonischen Woche an die 7 Planeten und Planetenengel gegeben (cf. E. Schürer Zeitschr. für neutestamentliche Wissenschaft 6, 1905, p. 19); auch darüber gibt Kopp (III 355 [cf. 360 sq] nach S. Münster Calendar. Hebr. Basileæ 1527, 4 Ende) Zusammenstellungen z. B.:

1. Tag: Sonne, Raphaël
2. " : Mond, Gabriel
3. Tag: Mars, Samael
4. " : Mercur, Michaël
5. Tag: Iuppiter, Sadakiel
6. " : Venus, Anaël
7. Tag: Saturn, Caphriel

Davon wussten auch die Griechen und übernahmen es: so sagt Nicomachus frgt. in Theol. ar. 42 f:

Βαβυλωνίων οἱ δοκιμώτατοι καὶ Ὀστάνης καὶ Ζωροάστρης ἀγέλας κυρίως καλοῦσι τὰς ἀστρικὰς σφαίρας.... καὶ τοὺς καθ' ἑκάστην τούτων τῶν ἀγελῶν ἐξάρχοντας ἀστέρας καὶ δαίμονας ὁμοίως ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλους προσαγορεύεσθαι, οἵπερ εἰσὶν ἑπτὰ τὸν ἀριθμόν, ὥστε Ἀγελεία κατὰ τοῦτο ἐτυμότατα ἡ ἑβδομάς (cf. W. Kroll, De orac. Chald. p. 1 n. 1). Philastrius wieder berichtet, Hermes habe die 7 Planeten auf die 7 Tage der Woche übertragen, weil er glaubte, dass durch diese 7 Sterne die Erzeugung des Menschen vor sich gehe. (De Haer. cap. 64) Lepsius hat nachgewiesen, dass diese Übernahme über Ägypten erfolgte (Chronologie I p. 132 ss.) Interessant ist, dass auch die uns beschäftigenden Zauberpapyri diese Zuteilung kennen: der Papyrus Leid. W bietet in Col. VI folgende 2 Listen neben einander (cf. Dieterich Abraxas p. 41 s.):

Ἑλληνικόν „Ἑπτάζωνος 2 Σελήνη Ζεύς 4 Ἑρμῆς Ἥλιος 6 Ἀφροδίτη Ἑρμῆς
1 Ἥλιος Κρόνος 3 Ἄρης Ἄρης 5 Ζεύς Ἀφροδίτη 7 Κρόνος Σελήνη

Die linke Liste stellt die Wochentage mit ihren Planetenbenennungen, die rechte die ihnen entsprechenden Planeten vor: der Saturn, Κρόνος, entspricht also hier dem Sonntag, der Iuppiter, Ζεύς, dem Montag, der Mars, Ἄρης dem Dienstag, die Sonne, Ἥλιος, dem Mittwoch, die Venus, Ἀφροδίτη, dem Donnerstag, der Mercur, Ἑρμῆς dem Freitag und der Mond, Σελήνη, dem Samstag. Für die Planeten gibt genau die gleiche Abfolge auch Cassius Dio XXXVII. 18.

§. 1 4 3. Bekanntlich teilten schon die Babylonier den verschiedenen Planeten bestimmte Metalle zu, auch das haben die Juden übernommen: „dem Blei und Zinn werden nicht erzeugt aus der Erde ... eine Quelle ist es, welche sie erzeugt und ein Engel, der darin steht (Henoch 65 (8), cf. Lucken p. 53).

§ 1 4 4. Und da die Engel so zu Naturengeln geworden sind, „so gibt es auch kein Kraut, welches nicht ein Gestirn am Himmel hätte, das es schlüge und zu ihm spräche: Wachse" (R. Simon: Bereschith rabba, Par. 10 zu Gen. 2 [1] bei Wünsche, Bibl. rabbin. p. 41, cf. Lucken, p. 55). Doch davon unten § 596 ss.

§ 1 4 5. Mit der Gleichsetzung der Engel und Planeten und Sterne hängt auch der Glaube an Völkerengel zusammen d. h. an besondere Schutzengel der einzelnen Völker, wie das die Griechen auch von den Dæmonen glaubten cf. unten § 196, Clemens Alex. Strom. VI. 157 (III pag. 241 Dind.) VII 6 (III pag. 255), Origenes, In Genes. hom. XVI 2, hom. IX. 3, in Exod. hom. VIII 2, in Num. hom. XI. 5; Hieron. in cap. 7 Danielis; Epiphan. hær. 51; Basilius zu Psalm 33, Clemens Recognit. II 42, cf. Lucken p. 102 ss.

§ 1 4 6. So werden die Engel zu dæmonischen Wesen, die über einen ausserordentlichen Einfluss auf die ganze Schöpfung verfügen und so erklärt sich auch der Kult, den sie zunächst bei den Juden genossen. Des gleichen Kultes aber erfreuten sie sich auch in der jungen christlichen Kirche, deren Mitglieder ja vielfach Judenchristen wären: schon Paulus warnt in seinem Briefe an die Kolosser (2.18) μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων. Ebenso deutet auch die Apokalypse darauf hin (19_{10}): καὶ ἔπεσα ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν αὐτοῦ προσκυνῆσαι αὐτῷ. καὶ λέγει μοι „Ὅρα μὴ σύνδουλός σου εἰμὶ καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ· τῷ θεῷ προσκύνησον· (cf. Lucken p. $62/_3$.) Tadelnd sprechen vom Engelkult besonders auch Justinus Apol. I 6, Athenagoras Suppl. 10; 24 und Irenæus Adv. haer. II 32,5, der ausdrücklich sagt, man solle die Engel nicht zum Zauber missbrauchen. Insbesonders im IV. Jahrhundert, also in der Zeit, welcher unsere Zauberpapyri entstammen, blühte der Engelkult in Ägypten; denn der Alexandriner Didymus (De trinitate lib. II Migne Patrol. Græca T. 39 Spalte 589) erzählt, dass in den Städten, hinter den Kirchen und auch in den Strassen bei den Häusern und auf dem Felde Bethäuser gebaut waren, geschmückt mit Gold, Silber und Elfenbein und dem Engelpaar Michaël und Gabriel geweiht. Von weit und breit kamen die Leute zu den Gnadenorten, um sich die Fürbitte der Engel zu sichern. Auch Wunderheilungen trugen sich dort zu: Amélineau, Contes et romans de l'Égypte chrétienne I. 73 s. 78. Les dix merveilles de l'Archange Michael 4 und 6, Lucken, p. 70. Genau dasselbe aber gilt auch für Kleinasien: denn in Phrygien hatte sich im IV. Jahrhundert der Engelkult so ausgebreitet, solche Formen angenommen, dass ihn das Concil von Laodicea um das Jahr 360 für geheimen Götzendienst erklärte und seine Anhänger mit dem Bann bedrohte (cf. auch

Deubner De incubatione p. 56ss. (De inc. christiana), der in vorzüglicher Weise das Fortleben des Heidentums schildert.) Doch hatte das keine grosse Wirkung, denn schon in der 1. Hälfte des V. Jahrhunderts blühte wieder der Kult des hl. Michaël in Phrygien und Pisidien (cf. Lucken p.73, Theodoret zu Koloss. 2_{18} bei Migne Patrol. Graeca, Tom. 82 Spalte 613, zu Koloss. 3_{17} Spalte 620.)

§. 147 Daher schrieb man auch bei den Christen den blossen Engelnamen eine ganz gewaltige Kraft zu und ebenso auch den ἐπικλήσεις, den Anrufungen, die sich wohl von magischen Anrufungen kaum unterschieden haben werden (Origenes, Contra Celsum I 25 Spalte 705 sq. Arnobius Adv. Gentes I, der ausdrücklich sagt, dass die „angelorum nominum potentia" aus Ägypten stamme), dieselbe Kraft, die angeblich auch den Planetennamen zukam. Diese rühmte ein angebliches Orakel des Apollo bei Porphyrius (fragm. aus der Ἐκ λογίων φιλοσοφία bei Euseb. Praepar. evangel. V 14 I pag. 233/4), das ihre ἄφθεγκτοι κλήσεις auf den μάγων ὅχ' ἄριστος, den βασιλεὺς τῆς ἑπταφθόγγου d.h. des Planetensystems, nämlich auf Ostanes zurückführte (so erklärt das Eusebius); das Orakel selbst preist die Sonne, den Mond, Kronos, Rhea und Aphrodite. Auch Apollonius von Tyana glaubte an die Wunderkraft dieser Namen; Iarchas, das Haupt der indischen Gymnosophisten schenkte ihm 7 Ringe mit den Namen der 7 Planeten und Apollonius trug nach dem Namen der Wochentage einen nach dem andern (Philostrat. Vita Apoll. III 41 nach Damis).

§. 148. Eines ganz ausserordentlichen Ansehens aber erfreuten sich die Engel und ihre zauberkräftigen Namen bei den sogenannten Gnostikern, die vor allem mit ihrer Hilfe und Unterstützung den Aufstieg der Seele, ihre Befreiung vom Joch der εἱμαρμένη und ihre Vereinigung mit Gott zu erzielen suchten. Und gerade bei ihnen tritt die Identifizierung von Erzengeln oder Engeln mit den Planeten und ihren Sphären überall sehr deutlich zu Tage.

Dafür gibt es bei den „Ketzergeisseln" Epiphanius, Irenaeus, Hippolytus und vielen andern zahllose Belege. Nur 3 charakteristische Stellen seien angeführt: So berichtet Clemens Alexandrinus von der Lehre des Valentinus (Excerpta ex Theodoreto 69/72 (III pag. 451 Dindorf), es gebe ἀόρατοι δυνάμεις ἐποχούμεναι ἐπὶ τῶν ἀπλανῶν καὶ πλανωμένων ἄστρων, welche ταμιεύουσιν τὰς γενέσεις (τῶν ἀνθρώπων) καὶ ἐπισκοποῦσιν und darin bestehe die εἱμαρμένη, das Schicksal; ebenso aber auch die 12 Tierkreiszeichen und die sie durchwandelnden 7 Planeten, die teils ἀγαθοποιοί, teils κακοποιοί, δεξιοί und ἀριστεροί sind. Von dem Einfluss dieser Gestirne und der εἱμαρμένη befreit uns Gott und gewisse Engel, welche die feindlichen Engelmächte bekämpfen. Sehr Interessantes berichtet auch Origenes über die 7 ἄρχοντες δαίμονες der Ophiten, „der Schlangenbrüder" (cf. Mosheim, Gesch. der Schlangenbrüder §47 pag. 89), welche über die 7 Himmel dieser gnostischen Gemeinde gesetzt sind und deren Aufstieg durch sie bis zu Gott sich die Seele durch Kenntnis ihrer Namen und Recitieren bestimmter Gebete d.h. Zauberformeln erflehen muss (Celsus bei Origenes c. Cels. VI 31 Spalte 1341-45, und VI 30 Sp. 1337-41.) Origenes sah ein Diagramm dieser Himmel und berichtet, der erste Planetenengel – denn um solche handelt es sich, habe den Kopf eines Löwen und hiess Michaël, der 2. war ein Stier und hiess Suriel, der 3. war eine schrecklich zischende Amphibie (der Leviathan?) und hiess Raphaël, der 4. war ein Adler und hiess Gabriel, der 5. hatte einen Bärenkopf und hiess Thauthabaoth, der 6. hatte einen Hundekopf und hiess Erataoth und der 7. endlich hatte einen Eselskopf und hiess Taphabaoth oder Thartharaoth oder auch Onoël (Eselsengel). Das erinnert an altägyptische Vorstellungen von der Unterweltswanderung der Seele, wie sie das Amduat und das „Buch von den Toren" lehrte (cf. Erman, Rel., p.124 auch das Totenbuch kennt das – 129s.) Und ähnliches wie oben Valentinus und die Ophiten lehrten die Anhänger des Satornilos, die Peraten, die Naassener, Basileides und viele andere, aber auch die koptische Pistis Sophia p.202. 227 cf. Dieterich Abraxas p.45. Aber auch Martianus Capella II. pag. 41 lässt die Jungfrau Philologie bei ihrer mystischen Vermählung mit Mercur und vor ihrem Aufstieg zu den „superi" ganz ähnlich die einzelnen Gottheiten anflehen und von der stoisch-neuplatonischen Lehre vom Aufstieg der Seele durch die 7 Planetensphæren nach dem Tode des Leibes wird weiter unten ausführlich zu reden sein (§ 281ss. 286ss.).

§ 149. So sehen wir also die jüdische Auffassung von den Engeln als Planeten schon in den ersten Jahrhunderten nach Christus auch bei Nichtjuden verbreitet und besonders im 4. Jahrhundert blühen, zu jener Zeit, da Porphyrius, Jamblichus, ihre Nachfolger und Schüler auch im Lehrgebäude der neuplatonischen Philosophie den Planeten grosse Beachtung schenkten.

Bei ihnen erscheinen allerdings die Planeten zunächst als Götter, als die „sichtbaren Götter", ὁρατοὶ θεοί, wovon wir schon oben öfter gesprochen haben cf. oben § 39. 43. 73. 86 und Plotin Ennead. II 9.8 pag. 143,3; III 5,6 pag. 213,20; V 1,4 pag. 144, 25; II 1,1 pag. 75, 16; Porphyr., de abstin. II 5; 36/7; Jamblichus bei Proclus in Tim. p. 292 E. F. de Myster. I 17. 19; Sallust cap. 6 cf. Mau p. 42/3, Bernays Abh. AK. Berlin 1882, III p. 44ss. und Theophrast's Schrift über die Frömmigkeit 44; Maass Tagesgötter 24ss. Bekannt aber waren die Planeten den Griechen seit Pythagoras oder noch früher und hatten auch bei Pythagoras schon eigene Namen wie Mars, der πυρόεις,

Mercur, der στίλβων, Juppiter, der φαέθων und Saturn, der φαίνων hiess. Nach Clemens Alexandrinus Strom. V. cap. VIII 50 (III pag. 40) nannten die Πυθαγόρειοι die Planeten Περσεφόνης κύνες. Plato nennt zum ersten Male einen dieser Planeten, den στίλβων, τὸν ἱερὸν Ἑρμοῦ und bei Aristoteles tragen sie schon alle die bekannten Götternamen. Diese Auffassung von den Planeten als Göttern pflegten auch die Orphiker; denn ein Hymnus auf die Ἄστρα (Nr. 4 Abel Orphica p. 61), die γενετῆρες ἁπάντων μοιρίδιοι, πάσης μοίρης σημάντορες genannt werden (v. 5/6) heissen die Planeten δαίμονες ἁγνοί (v. 2), ἑπταφαεῖς ζώνας ἐφορώμενοι (v. 8). Hier ist es wohl zu beachten, dass die Planeten als δαίμονες bezeichnet werden, also als göttliche Wesen niederer Ordnung. Und hat man schon die Planeten selbst als Götter betrachtet, so folgen doch jedem einzelnen von ihnen unsichtbare Scharen von dæmonischen Wesen, die ἀγγελικαὶ τάξεις und die δαίμονες συμπομπεύοντες ἢ δορυφοροῦντες ἢ ὀπαδοὶ τοῦ θεοῦ καὶ ἡρώων στρατὸς ὑψηλός (Jamblichus bei Proclus, ad Tim. pag. 319 E. So nennt denn auch Kaiser Julian manchmal Sonnenengel, ἡλιακοὶ ἄγγελοι, womit er entweder die den Planeten umschwebenden, von ihm überstrahlten und für uns daher unsichtbaren Wesen meint (cf. Proclus ad Tim. IV pag. 279 D-F) oder die kleineren Sterne, die von der Sonne ihr Licht empfangen (Julian, Oratio IV. pag. 141 B 142 A; epist. ad Athen. pag. 275 B cf. Mau pag. 69/70). Diese Notizen weisen deutlich darauf hin, dass auch die Neuplatoniker jedenfalls unter jüdischem Einfluss die ἄγγελοι und ἀρχάγγελοι in die Planeten selbst oder um sie oder doch wenigstens in die Sterne versetzten, wie das auch die oben mitgeteilte Stelle des Nicomachus besagt cf. §142.

§. 150. Nun setzten aber die Griechen die 7 Planeten den Saiten der Lyra gleich und glaubten, dass die 7 Planeten durch ihr Kreisen in den verschiedenen Abständen vom Centrum verschiedene Töne hervorbringen, die zusammen die Sphærenharmonie ergeben. Nicomachus von Gerasa stellte z. B. folgende Scala auf: Κρόνος (Saturn) - ὁ βαρύτατος φθόγγος - ἡ ὑπάτη· Σελήνη (Luna) - ἡ νεάτη· Ζεύς (Juppiter) - ἡ παρυπάτη· Ἀφροδίτη (Venus) - ἡ παρανεάτη· Ἥλιος (Sol) - ἡ μέση· Ἄρης (Mars) - ἡ ὑπερμέση ἡ καὶ λιχανός und Ἑρμῆς (Mercur) - ἡ παραμέση. (Enchirid. Harmon. 3 pag. 241/2 Jan; cf. auch Cicero, de Rep. VI 5 und Martianus Capella für die Luna, I pag. 11; ebenso auch Quintilian, De Mus. III 158 der τῷ τῆς σελήνης κύκλῳ τὸν διὰ τοῦ ε φθόγγον zuteilt, καὶ γὰρ αὕτη πλεῖστον μὲν θηλύτητος ἔχει, μετέχει γε μὴν καὶ ἀρρενότητος. Cf. auch Bekker, Anecdota 796.) Dann setzt er die einzelnen Planeten mit Rücksicht auf ihre Tonhöhe den 7 griechischen Vokalen gleich und zwar: die Luna dem α, den Mercur dem ε, die Venus dem η, den Sol dem ι, den Mars dem ο, den Juppiter dem υ und den Saturn dem ω, ebenso auch Demetrius von Phaleron, περὶ ἑρμηνείας, cap. 71 ed. Radermacher. Anders wieder Johannes Lydus de mens. I 3 pag. 20 13 Wünsch; cf. auch Achilles Tatius, Isagoge 17 Migne Patrol. Græca 19 Sp. 956; Plutarch de εἰ Delph. cap. 4 pag. 389 e; Hygin fab. 277; das geht schon auf die Pythagoreer zurück cf. Rhein. Mus. 56 90, Diels Elementum p. 44; Ruelle und Poirée, Le chant gnostico-magique des sept voyelles in Mémoires lus au Congrès Internationale de l'Histoire comparée, 8e section, histoire musicale Paris 1900 (Solesmes 1901), Barthélémy, Memoires de l'académie 1780, XLI 516; J. M. Gesner De laude dei per septem uocales, in: Berichte der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1, 1751, p. 245/62; Ch. E. Ruelle Rev. des Études grecques 1889 II 38; Wünsch Sethianische Verfluchungstafeln 78, Maass Tagesgötter p. 244; Roscher Philologus 60 p. 369 u. a.) Er stellt den Mercur mit dem α, die Venus mit dem ε, den Sol mit dem η, den Saturn mit dem ι, den Mars mit dem ο, die Luna mit dem υ und den Juppiter mit dem ω zusammen. Und wieder anders Porphyrius; denn bei ihm entspricht der Saturn dem υ, der Juppiter dem ω, der Mars dem ο, der Sol dem ι und die Venus dem α. Auch die Gnostiker kannten das; denn nach Marcus bei Hippolyt. Ref. VI. 48 lassen die ἑπτὰ οὐρανοί, das sind aber auch wieder die 7 Planetensphæren, die 7 Vokale erklingen und zwar der 1. Himmel das α, der 2. das ει (=ε), der 3. das η, der 4. das ι, der 5. das ο, der 6. das υ und der 7. das ω; dadurch preisen sie (δοξάζουσιν) jenen, ὑφ' οὗ προεβλήθησαν, also den Demiurgos. § 151. Einen besonders interessanten Beleg für die Verbindung der 7 Erzengel mit den 7 Planeten und den 7 Vokalen bietet die sogenannte Planeteninschrift am Theater zu Milet. CIGr. II N. 2895, dazu ein Commentar von Boeckh, wiederholt herausgegeben und behandelt; cf. besonders Schürer, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 6 (1905) 50; Cumont Melanges d'Archéologie et d'Histoire 15 (1895) 273; E. Maass Tagesgötter. Berlin 1902, 244 sq. A. Deissmann, Licht vom Osten 2/3 339 mit scharfer Abbildung № 68. Die Inschrift beginnt mit einer Reihe von ursprünglich 7 Zeichen, von denen aber bloss folgende 5 erhalten sind:
Darunter folgende in grossen Lettern eingemeisselte Zeile ΙΕΟΥΑΗΩΙΑΩΑΙΕΟΥΑΗΩΙΩΑΕΗΟΥΙΑΩΙΗΕΟΥΕΝΟΝ:
am Schluss fehlen ungefähr 14 Buchstaben; Deissmann gruppiert: ιεουαηω ιαωαι Εουαηωι Ωαεηουι Αωιηεου ἐν ὀν[όματι + circa 9 Buchstaben], oder so ιεου αηωι Αωα ιεου αηωι u. s. w. — Man sollte eigentlich eine durch 7 teilbare Zahl erwarten, also 35 statt 33 Zeichen. Darunter standen ursprünglich 7 roh ausgeführte Ovale und zwar jedes Oval genau unter dem Fuss eines der 7 Zeichen in der ersten Zeile, davon sind 5 vollständig und das 6. Oval halb erhalten. Jedes Oval enthält in kleinerer Schrift eine Inschrift, die immer mit der 7 buchstabigen, in genauem alphabetischen Wechsel variierten Vokalreihe beginnt und mit ein und demselben Gebet von je 7 Zeilen schliesst: [1. Oval:] αεηιουω;

ἅγιε
φύλαξον
τὴν πόλιν
Μιλησίων
καὶ πάντας
τοὺς κατοι-
κοῦντας

über den folgenden Ovalen steht: εηιουωα, ηιουωαε, ιουωαεη, ουωαεηι, υωαεηιο, ωαεηιου. Unter dem Ganzen wieder in der Grossschrift der ersten Buchstabenzeile: Ἀρχάγγελοι, φυλάσσεται (l. -τε) ἡ πόλις Μιλησίων καὶ πάντες οἱ κατ[οικοῦντες].

Die grossen Charaktere über der ersten Zeile sind Monogramme oder Symbole der 7 Erz-Planeten-Engel. Deissmann glaubt im ersten ein P, im 2. ein Γ zu erkennen und schliesst daher auf Raphaël und Gabriel; das 4. Zeichen ist sonnenähnlich und ist wohl auf Michaël als den Kräftigsten der Erzengel zu deuten und steht daher auch in der Mitte, wie ihm ja auch der mittlere Tag der Woche, der Mittwoch, geweiht war; ist diese Annahme richtig, dann dürfte hier dieselbe Anordnung der 7 Erzengel vorliegen, die wir § 142 für die 7 Wochentage angegeben haben, nämlich: Raphaël, Gabriel, Samaël, Michaël, Sadakiel, Anaël und Caphriel [= Sonntag (Sonne), Montag (Mond), Dienstag (Mars), Mittwoch (Mercur), Donnerstag (Juppiter), Freitag (Venus), Samstag (Saturn)]. Soll vielleicht das 3. Zeichen Φ ein Kriegsbeil vorstellen als Monogramm des Planeten Mars? Ob es sich hier um einen heidnisch-jüdischen oder heidnischen oder christlichen Schutzzauber handelt, kommt für uns nicht weiter in Betracht; für uns ist die Inschrift nur als Originaldocument für die enge Beziehung zwischen Erzengeln, Planeten und Vokalreihen von Bedeutung und dies um so mehr, als auch der Zauberpapyrus London. 124 Z. 31-44 (ed. Wessely Denkschriften der Wiener Akademie 42, 1893, p. 64 sq. und Kenyon l. c.) genau dieselben Vokalreihen mit daneben stehenden Engelnamen aufweist, worauf zuerst Wünsch hinwies (Zaubergerät p. 30), darauf behandelte Deissmann die Sache näher (l. c. 341). In diesem Unterjochungszauber lesen wir:

§. 153. αεηιουω-χυχ-Μιχαήλ-νυσευ· εηιουω-χυβαχυχ-Ῥαφαήλ-νυχιευ· ηιουωαε-βαχαχυχ-Γαβριηλ-αωχυς-ιουωαεη-βακαξιχυχ-Σουριηλ-μεχευ-ουωαεηι-βαξαβαχυχ-Ζαξιήλ-Ἰαώ· υωαεηιο-βαδητοφωθ-Ζαδακιηλ-Σαβαώθ· ωαεηιου-Βαϊνχωωωχ-Συλιήλ-Ἀδωναί· ὑπόστησόν μοι τὸ[ν] δεῖνα ἤδη ἤδη (Papyrus: ἤδη β") ταχὺ ταχύ. Fur Σουριηλ liest Deissmann Οὐριήλ, cf. auch Papyr. Paris l. 1815: εἷς Θουριήλ, Μιχαήλ, Γαβριήλ, Οὐριήλ, Μισαήλ, Ἰσραήλ, Ἰστραηλ (sic). Ζαδακιήλ stellte Deissmann her für βαδακιηλ im Papyrus cf. W. Bousset Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter p. 319. Für die Reihe χυχ, χυβαχυχ, βαχαχυχ u. s. w. cf. hebräisch כּוֹכָב „Stern"; Eusebius Historia Eccles. IV 6 gibt den Namen des Bar-Kochba „Sohn des Gestirns" cf. die alte Weissagung bei Mose IV 24, 17, also בר כּוֹכָב durch Βαρχωχέβας wieder und setzt hinzu ἀστέρα δηλοῖ τοῦτο. Βαϊνχωωωχ aber leitet Erman, Religion... p. 250 ab von b3 n kkw „Seele der Finsternis" cf. Horapollo I 7: ἔστι τὸ βαὶ ψυχή. cf. überhaupt noch Abt, Apol., S. 182/3 Kessler, Verhandlungen des 2. Congresses für Religionswissenschaft, Basel 1904 p. 254 sq. Jacob, Im Namen Gottes p. 105 sq. Gaster, Sword of Moses p. 154 ss. Audollent Index IV B, Dieterich Abrax. 122 sq.

§ 154. Auch sonst werden ἀρχάγγελοι und ἄγγελοι in den Zauberpapyri öfter erwähnt und zwar fast immer in Verbindung mit Gestirnen, Sternen oder überhaupt Himmelskörpern, als deren Diener sie erscheinen. Der Papyrus Mimaut aber nennt sie einmal Götter, denn dort heisst es (l. 148/9): ποίησόν μοι τὸ δεῖνα πρᾶγμα, ὅτι ἐνεύχομαί σοι κατὰ τοῦ Ἰαώ, θεοῦ Σαβαώθ, θεοῦ Ἀδωναί, θεοῦ Μιχαήλ, θεοῦ Σουριήλ, θεοῦ Γαβριήλ, θεοῦ Ῥαφαήλ, θεοῦ Ἀβρασαξ, θεοῦ Αβλαναθαναλβα Ακραμμαχαρι, θεοῦ κυρίου Ἰαω(ή)λ. Hier also sind die Erzengel Michael, Suriel, Gabriel und Raphaël genau so wie Jehowah selbst, ja aus der griechischen Wiedergabe seines Namens Ἰαώ hat man durch Anhængen der Silbe -ηλ אל- noch einen neuen „Gott" gemacht, den „Jaoel" einen „Engelgott". Doch kann man die Engelnamen auch als Genitive zu Ἰαώ auffassen; für die erstere Auffassung spricht aber der Umstand, dass man auch die Verbindung ὁ θεὸς Ἀβραάμ, Ἰακώβ, Ἰσαάκ im Zauber als „Gott Abraham, Jakob und Isak" verstand, nicht aber wie die Juden als „Gott Abrahams Jakobs und Isaks." Im Papyrus Berolin. I l. 300 sq. aber wird Jahwe wieder zum Erzengel herabgedrückt und so dem Michaël und Gabriel gleichgestellt: Σὲ καλέω, Ζηνὸς μεγάλου πρωτάγγελ' Ἰαώ / καὶ σέ, τὸν οὐράνιον κόσμον κατέχοντα, Μιχαήλ, / καὶ σὲ καλῶ, Γαβριήλ, πρωτάγγελε, δεῦρ' ἀπ' Ὀλύμπου cf. Reitzenstein, Poimandres p. 14, 1; Pradel, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 3 (1907) p. 299. Dieterich, Abraxas p. 123 macht aufmerksam, dass Michaël, der Drachentöter, hier mit Apollo, dem πυθοκτόνος, an den die ganze Anrufung gerichtet ist, verbunden erscheint. – Die prominente Stellung des Michaël aber kommt sonst immer zum Ausdruck; so heisst es im Papyrus Paris 2356: τέλει μοι, Μιχαήλ, ἀγγέλων ἀρχάγγελε. Selbst dort, wo er mit fremden Göttergestalten zusammengestellt wird, ist die Verbindung mit der Sternenwelt deutlich; so im Papyrus Paris 2769 (Liebeszauber): φλέξον ἀκοιμήτῳ πυρὶ τὴν ψυχὴν τῆς δεῖνα καὶ Ὠρίων καὶ ὁ ἐπάνω καθήμενος Μιχαήλ· ἑφθ' ὑδάτων κρατέεις καὶ γαίης ἠδὲ σκότοιο, / ὃν καλέουσι δράκοντα μέγαν * ἀκροκοδηρε μου ἱερωι. Michaël erscheint hier mit Hor zusammengestellt, der die Nilschwelle bewirkte – so heisst es im Papyr. Berol. I 29 sq: ἧκέ μοι ὁ ἅγιος Ὠρίων ὁ ἀνακείμενος ἐν τῷ βορείῳ, ὁ ἐπικυλινδούμενος τὰ τοῦ Νείλου ῥεύματα καὶ ἐπιμιγνύων τῇ θαλάσσῃ; cf. Dieterich, Abraxas p. 123 – und dem der Orion heilig war (cf. Plutarch de Iside c. 21. 22) und zwar deshalb, weil ja Michaël von Haus aus der Erzengel des Wassers war (cf. oben § 139); daher gebietet er mit Orion-Hor über die 7 Mündungen des Nils. Die zweite Beziehung ist darin gegeben, dass er Sammaël, die „alte Schlange" ebenso tötete wie Hor den Set in Schlangen- oder Krokodilsgestalt (cf. Dieterich l. c., Hopfner, Tierkult p. 64, 132, 100, 177, 180, Abt p. 235). Wieder aber erscheint der Planetenengel Michaël in Verbindung mit einem Gestirn.

§ 155. Weil nun jedem Tierkreiszeichen 3 sogenannte Decansterne zugehören und durch die Stellung der Planeten zu dem Tierkreiszeichen und ihren Decanen nach der Lehre der Astrologie das Schicksal des Menschen bestimmt wird – cf. hierüber besonders Firmicus Maternus, Mathes. II c. 4 (1-6) ed. Sittl, Hephaestio von Theben und Celsus bei Origenes contra Cels. VIII. 58 (ägyptische Decannamen) – ergibt sich auch eine Beziehung zwischen den Planetenengeln und den Decanen. Daher erscheinen im jüdisch-griechischen Testament Salomo's die Erz-

engel Michaël, Gabriel, Uriel, Raphaël u.s.w. als Beherrscher der Decandæmonen Ryax, Barsaphaël, Aratosaël, Mardero u.a. (cf. §. 117) und auch diese angeblichen Decannamen selbst sind wie die hebräischen Engelnamen durchwegs mit -el אל - gebildet. Von dieser Beziehung der Erzengel und Engel zu den Decanen wissen auch die Zauberpapyri: so sagt eine Anrufung des Papyr. Paris 1204 sq., die stark jüdisch gefärbt ist, von Gott: ὁ κτίσας θεοὺς καὶ ἀρχαγγέλους καὶ δεκανούς· αἱ μυριάδες τῶν ἀγγέλων παρεστήκασιν καὶ ὕψωσαν τὸν οὐρανόν cf. Reitzenstein, Poimandres p. 78_2 Dieterich, Abraxas 26. Ganz ähnlich im Papyr. Berolin. I 205 sq. ὁ κτίσας δεκανοὺς κραταιοὺς καὶ ἀρχαγγέλους, ᾧ παρεστήκασιν μυριάδες ἀγγέλων.

§. 156. Aber auch sonst noch werden die ἄγγελοι zu Sternen in Beziehung gesetzt, die im Zauber, infolge der Astrologie natürlich, eine grosse Rolle spielten; so begrüsst z. B. der Papyrus Paris 1126 die Sterne mit den Worten: χαῖρε, στοιχείων ἀκοπιάτου λειτουργίας δίνησις (cf Dieterich, Abr. 61), und der Magus Cyprian lernte in Ägypten τίσιν ἐπιτέρπονται ἄστροις τὰ δαιμόνια Confessio 3 pag. 1108. In einer Traumdivination des Papyr. Lond. 121 1. 862 (cf. unten II § 203) wird ein ἄγγελος beschworen, der ἡλίῳ ὑποτέτακται καὶ ὡς ἡλίῳ ὑποτεταγμένος εἰσέρχεται ἐν φίλου, ὃν γνωρίζεις, σχήματι. εἰσέρχεται (δὲ) ἔχων ἀστέρα ἔκλαμπρον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, ποτὲ δὲ καὶ πύρινον εἰσέρχεται ἔχων ἀστέρα; er ist der ἅγιος ἄγγελος Ζιξαυβιω ἀπὸ τῆς πλειάδος τάξεως, ᾗ ὑποτέτακται καὶ δουλεύει. Dann aber werden auch wieder angerufen ὅσοι ἐστὲ ἄγγελοι ὑπὸ τὴν δύναμιν αὐτοῦ τεταγμένοι. Mit Recht heisst daher das ganze Recept ὀνειρομαντεῖον μαθηματικόν oder ὀνειρομαντεία μαθηματική also etwa „Traumoffenbarung auf astrologischer Grundlage." Hier also soll ein ἄγγελος erscheinen, der der Sterngruppe des sogenannten Siebengestirns angehört, einer Sterngruppe am Rücken des Stiers, die im Ganzen aus 37 Sternen besteht und deren hellster Alkyone heisst. Dieser Sternengel Ζιξαυβιω ist der Sonne untertan, gebietet aber selbst wieder über die übrigen Sterne der Gruppe, die ebenfalls Engel heissen. Ähnlich erscheint auch im Papyr. Berolin. I. 75 sq. der angerufene ἄγγελος zuerst als ἄστρον; dieser zerfliesst aber (διαχυθέν), worauf der Engel in Menschengestalt sichtbar wird, also einen menschlichen Körper annimmt (cf. unten II § 135 sq). Besonders interessant aber ist die Partie aus dem Papyrus London 121, 930 sq., in der die Mondgöttin angerufen und gebeten wird, dem Magus einen Engel als πάρεδρος, als Beistand, zu senden; denn er spricht dort: Herrin, sende deinen Engel, aus der Schar derer, die dir Beistand sind, da ich dich mit deinen grossen Namen beschwöre, die kein Dæmon der Luft und der Erde überhören darf... Der du der Nacht als Geleiter voranschreitest, nahe dich mir, gleichwie ich dich [, Selene,] anrufe .... Höre auf meine Worte und entsende deinen Engel, der über die 1. Stunde gestellt ist Μενεβων, und den, der über die 2. Stunde gestellt Νεβουν, und den, der über die 3. Stunde gestellt ist, Λημνει" u. s. w. bis „und den, der über die 12. Stunde gestellt ist, Ἀβαθιαβρι, damit er mir dies ausführe! (cf. unten § 834.)

Auch hier kann es sich nur um Gestirndæmonen handeln, durch welche die Zeit geregelt wird (cf. § 141).

Diese Beispiele dürften genügen, um den engen Zusammenhang der ἀρχάγγελοι und ἄγγελοι mit den Planeten, Gestirnen und Sternen überhaupt auch für den Zauber zu beweisen.

§. 157. Sonst erscheinen die Engel gemäss ihrer Vermittlerrolle als Diener, Gehilfen und Werkzeuge verschiedener Götter. Einige Belege:

Bei einer jüdisch gefärbten Dæmonenaustreibung wird gesagt, Papyr. Paris. 3024: ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν Ἑβραίων Ἰησοῦ.... καταβάτω ὁ σου ἄγγελος ὁ ἀπαραίτητος καὶ ἐκκρινέτω τὸν περιπτόμενον (so Wessely, Patrol. Oriental. 4 (1908) 187 ss. περιπτάμενον Papyr. Dieterich, Tambornino) δαίμονα τοῦ πλάσματος τούτου. Papyr. Lond. 46 l. 114: ἐγώ εἰμι ἄγγελος τοῦ φαπρῶ (= p³ p pr-ʿ³, ⲡⲁⲡⲣ̄ⲣⲟ zu פרעה d.h. des Pharao, Königs) Ὀσορόννωφρις (Osiris Unnefer wnn-nfr, Koptisch ⲟⲩⲉⲛⲟϥⲣⲉ, griechisch "Ομφις = εὐεργέτης nach Hermaios bei Plut. De Iside cap. 42: das gute Wesen.") Oder l. 144 ἐγώ εἰμι ἄγγελος τοῦ θεοῦ. Papyrus Paris. 1934: ἐπικαλοῦμαί σε, κύριε Ἥλιε, καὶ τοὺς ἁγίους σου ἀγγέλους ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ etc. διάσωσόν με τὸν δεῖνα· ἐγὼ γάρ εἰμι Θηνωρ· ὑμεῖς δέ ἐστε ἅγιοι ἄγγελοι, φύλακες τοῦ Ἀρδιμαλεχα (darin sicher das semitische [illegible] „Moloch") καὶ Ὀραρωμισρην (= Ὡρμίθρην? Hor-Mithras?). Im Papyr. Paris 483 wird die δύναμις erwähnt, ἣν ὁ μέγας θεὸς Ἥλιος Μίθρας ἐκέλευσέν μοι μεταδοθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου αὐτοῦ ὅπως ἐγὼ μόνος αἰητὸς οὐρανὸν βαίνω (so Dieterich Lit. p. 2 δι' αὐτῆς οὐρανοβατῶ Wessely, δι' αὐτῆς εἰς οὐρανόν Cumont, μύστης Sudhaus, P. αιητης) καὶ κατοπτεύω πάντα. Ebenso erscheinen Michaël, Raphaël und Gabriel mit Ἥλιος und Σαβαωθ in einer stark verderbten Stelle des Papyr. London 121 l. 641. Bei einer persönlichen Erscheinung des Gottes, zeigt sich dieser in der Flamme auf einem κιβώριον sitzend, von Strahlen umglänzt, βασταζόμενος ὑπὸ δύο ἀγγέλων ταῖς χερσίν und rings herum 12 Strahlen: Papyr. Paris 1113, unten II §. 214). Demnach dürften die Engel hier als Diener des Sonnengottes im Aufgang, also des Hor aufzufassen sein wie Michaël im Papyr. Lond. 121 l. 265 wieder mit Osiris-Κεντεχθαι mit der Nachtsonne verbunden erscheint, denn dort wird zum Leuchter gesagt: κύριε, ὑγίαινε, λύχνε, ὁ παρεμφαίνων τῷ Ὀσίριδι καὶ παρεμφαίνων τῷ Ὀσιρχεντεχθα καὶ τῷ κυρίῳ μου τῷ ἀρχαγγέλῳ Μιχαήλ (cf. unten II §. 209). Die Engel als mit den göttlichen Planeten kreisende Gestirngeister nimmt auch die sogenann-

te Mithrasliturgie an, da es dort (Papyr. Paris l. 571) heisst: „Wenn du emporgehoben in die Planeten-sphæren ἴδῃς τὸν ἄνω κόσμον καθαρὸν καὶ μονούμενον καὶ μηδένα τῶν θεῶν ἢ ἀγγέλων δινούμενον (em. Crönert, Studien zur Palaeogr. und Papyruskunde 4 (1905) 100 sq. ὁρμώμ. Wessely; ὁρώμ. P. und Dieterich) προσδόκα βροντῆς μεγάλης ἀκούσεσθαι κτύπον cf. unten II §. 117.

§. 158. Sonst erscheinen die Engel ganz im jüdischen Sinne als die himmlischen Wesen oder Mächte, die Gott preisen und verherrlichen.

So wird in einem jüdischen Exorcismus vom θεός gesagt Papyr. Paris. 3050/1: ὃν εὐλογεῖ πᾶσα ἐπουράνιος (so Dieterich; ἐν. P. Wessely, Tambornino) δύναμις, ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων oder l. 1190 sq. σὺ εἶ τὸ ὄνομα ἅγιον καὶ τὸ ἰσχυρὸν τὸ καθηγιασμένον ὑπὸ τῶν ἀγγέλων πάντων und Z. 3061 wird vom Gott der Juden gesagt ὃν ὑμνεῖ ὁ οὐρανὸς τῶν οὐρανῶν, ὃν ὑμνοῦσι τὰ πτερυγώματα τῶν Χερουβίμ (so Dieterich Abrax. 140) und l. 998 heisst der Ἀγαθὸς Δαίμων εὐλόγητος ἐν θεοῖς πᾶσι καὶ ἀγγέλοις καὶ δαίμοσι. Um einen „ägyptischen" Engel handelt es sich zweifellos im Papyr. Mimaut l. 92 wo es heisst: τέλεσόν μοι τοῦτο το δεῖνα πρᾶγμα ἐπὶ τῇ μορφῇ σου αἰλουροπρόσωπος (so Kroll, Philologus 54, 563) ἄγγελος.

§. 159. Natürlich verfügten auch die Engel ganz ähnlich wie die Dæmonen über unsichtbare pneumatische Leiber, die Psellus de operat. dæmonum cap. 7/8 Sp. 836/7 mit Berufung auf Psalm 104, 4, wo die Engel λειτουργοὶ φλόγινοι genannt werden, als πνεύματά τινα λεπτὰ καὶ ἀερώδη καὶ ἄχραντα bezeichnet. Dann aber sagt er von ihnen, dass sie einen fremdartigen Glanz (αὐγάς τινας ξένας) ausstrahlen und als völlig frei von jeder Materie (παντάπασιν ἄϋλα) die Sonnenstrahlen durchlassen im Gegensatze zu den pneumatischen, aber doch mit Materie geschwängerten Leibern der Dæmonen; dabei sind die σώματα der Engel durchaus ἀπαθῆ, keinerlei Einflüssen von aussen zugänglich, wohl aber die der δαίμονες. Andere müssen für die ἄγγελοι das 5. Element, das Aristoteles aufstellte (περὶ κόσμου 392 a 5, 392 b 35) nämlich den Aether, αἰθέριον στοιχεῖον, angenommen haben, da Philoponus (de opificio mundi I 9) diese Ansicht bekämpft und sich dafür entscheidet, dass die ἄγγελοι παντελῶς ἀσώματοι sind.

§. 160. Interessant ist ferner noch, dass sich nach Olympiodor (ad Alcibiad. prior. p. 21 Creuzer) die Engel manchmal zwar nicht sichtbar machten, ihre Gegenwart aber durch einen süssen Duft ankündeten; er sagt nemlich: καὶ νῦν ὁρῶμεν ἐν τῇ συνηθείᾳ τοὺς ἱερατικῶς ζῶντας εὐῶδες ὀσφραινομένους ἄφνω καὶ λέγοντας ἀγγέλου παρουσίαν εἶναι ἀπ' ἐλλάμψεως αὐτοῖς γινομένης περὶ τὰ ὀσφραντικὰ ὄργανα.

§ 161. Auf die Planetenengel oder -Dæmonen und nicht auf die Planetengötter bezieht sich wohl auch, was Psellus bezüglich der Opfer sagt: „Den ὑποχθόνια δαιμόνια", schreibt er (Græcorum opin. de dæmon. c. 2 Migne Patrolog. graeca CXXII Sp. 877) opferten die Griechen schwarze Opfertiere, dann nahmen sie die Leber, ἧπαρ, heraus und brachten den sogenannten Leberkopf, τὴν κεφαλήν, den überweltlichen Dæmonen, τοῖς ὑπερκοσμίοις, die Leberfibern aber (τοὺς δὲ λοβούς) den 5 Planeten dar (τοῖς πέντε πλάνησιν), den Cadaver aber (τὸ νέκρωμα) opferten sie dem Hades und der Persephone." Die besondere Behandlung der Leber weist auf ein mantisches Opfer hin und die Übergehung der beiden Planeten Sonne und Mond darauf, dass man bei diesem vorwiegend chthonischen Opfer die Planeten nicht als θεοί sondern als mantische δαίμονες oder Engel auffasste.

§. 162. Zum Schluss sei noch des Pseudo-Cyprianus gedacht, der in seiner „Beichte" (Confessio cap. 4 pag. 1111) erzählt, die Dæmonen hätten ihn den Umgang oder die Vereinigung mit den Sterndaemonen, nämlich im Geiste gelehrt, die durch Vermittlung von Licht Menschen möglich sei, bei Weihen natürlich (συνουσίας νοερὰς ἐπὶ φωτὸς ἀνθρώποις τελουμένας). Jedenfalls handelte es sich auch hier um eine Erhebung der Seele zum Licht der Sterne und eine mystisch-ekstatische Vereinigung mit ihm, wie wir das hinsichtlich des göttlichen Lichtes noch einige Male finden werden (cf. unten II § 76 sq).

Zusammenfassend sei gesagt, dass die ἄγγελοι und ἀρχάγγελοι in erster Linie als Gestirndæmonen aufgefasst und insbesondere mit den 7 Planeten und 36 Dekanen in Verbindung gebracht wurden und so unter dem Gesichtspunkte der astrologischen Lehren die Bedeutung von Schicksalsdæmonen erhielten; der semitische Einfluss ist nicht zu verkennen.

b.) Die Dæmonen nach volkstümlicher Auffassung.

§ 163. Im vorangehenden Teile sind fast bloss Nachrichten besprochen worden, die wir Philosophen oder philosophierenden Schriftstellern verdanken, und auch nur jene ihrer Bemerkungen,

die auf eine Systematik der sogenannten höheren Geschlechter und besonders der Dæmonen abzielen.

Auch in dem jetzt folgenden Teil haben wir uns noch weiter mit den Dæmonen zu beschäftigen, doch hauptsächlich nur mit solchen Notizen, die sich gelegentlich bei Schriftstellern aller Art vorfinden und in nur geringer Zahl eine Systematik beabsichtigen. Diese gelegentlichen Bemerkungen repræsentieren gewiss zum überwiegenden Teile jene Anschauungen von den Dæmonen, die im Volke lebendig waren, sie lassen erkennen, was das Volk wirklich von den Dæmonen glaubte, und ermöglichen daher auch eine Prüfung inwieweit sich die oben behandelten Berichte der Philosophen auf volkstümliche Anschauungen stützen.

§. 164. Weil sich nun gerade im Volksglauben und ganz besonders im Aberglauben – und dazu haben wir doch wohl auch den Dæmonen- und Gespensterglauben zu rechnen – uralte Vorstellungen neben ganz jungen lebend erhalten, musste die historische Abfolge der Berichterstatter, die oben notwendig war, hier natürlich fallen gelassen werden. Auch ganz späte Berichte, wie z. B. die des Psellos aus dem XI. Jahrhunderte waren aufzunehmen; denn was dieser in seiner hochwichtigen Abhandlung Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων und Τί δοξάζουσιν οἱ Ἕλληνες περὶ δαιμόνων und an anderen Stellen zusammengetragen hat, ist wenigstens teilweise uraltes Volksgut, wie der Vergleich mit den oben behandelten Philosophenberichten beweist. Hier haben ferner auch Kirchenschriftsteller zu Worte zu kommen wie insbesondere Eusebius, Clemens und Augustinus, da wir auch ihrer gelehrten Sammeltätigkeit manche alte und wichtige Notiz verdanken; doch ist bei den Kirchenschriftstellern grosse Vorsicht geboten: sie betrachten nämlich die alten Heidengötter durchwegs als Dæmonen und deshalb ist es bei ihnen noch weit schwieriger als bei andern festzustellen, ob unter einem δαίμων wirklich ein echter Dæmon gemeint ist oder ein Wesen, das ein heidnischer Schriftsteller und auch wir als einen Gott bezeichnen würden.

Um einigermassen Ordnung in das Chaos der wirr durcheinander gehenden Bemerkungen zu bringen, habe ich die folgenden Nachrichten inhaltlich geordnet, wobei sich Wiederholungen und Hinweise nicht vermeiden liessen.

§. 165. Schliesslich will ich noch ausdrücklich darauf aufmerksam machen, dass im Folgenden nur solche Notizen besprochen sind, die sich auf echte Dæmonen beziehen, nicht aber auf die gespensterhaften Seelen der Verstorbenen, die gerade im Volksglauben auch δαίμονες genannt zu werden pflegten und die abergläubische Furcht des Volkes in besonders lebhafter Weise erregten; über diese νεκυδαίμονες siehe unten § 334-357.

§. 166. Zunächst ist festzustellen, dass auch im Volksglauben die höheren Geschlechter ebenso wie bei den Philosophen abgestuft vorgestellt wurden, dass sich also auch für den volkstümlichen Dæmonenglauben die Reihenfolge Götter, Engel, Dæmonen, Heroen und Seelen ergibt; dabei aber ist es ganz selbstverständlich, dass man sich im Volke noch viel mehr als bei den Philosophen im Gebrauche dieser Namen nicht sicher war und insbesondere auch Götter ungemein oft als δαίμονες bezeichnete, vielfach wohl allerdings, um dadurch ganz in der Weise Homers das geheimnisvolle, unfassbare, „dæmonische" Walten der Götter als solcher zu bezeichnen.

Wie sehr dieser æquivalente Gebrauch von θεός und δαίμων im Volke eingewurzelt war, zeigen besonders deutlich die an magische Anrufungen nur zu sehr erinnernden orphischen Hymnen, wo folgende echte Götter δαίμονες genannt werden: Pluton (bei Abel, Orphica p. 57), Poseidon (p. 68), Dionysos (p. 74), Athene (p. 75), Apollon (p. 76), Artemis (p. 78) und Artemis Eileithyia (p. 59), die Demeter von Eleusis (p. 80), Ares (p. 92) und Hephaistos (p. 93); dabei kommt es wiederholt vor, dass derselbe Gott in demselben Hymnus auch θεός genannt wird. Ferner kommen hier beide Prædikate, θεός und δαίμων oder wenigstens δαίμων allein auch wieder Wesen zu, die man für gewöhnlich als niedere Götter zu bezeichnen pflegte z. B. Pan (p. 64), Nereus (p. 71) Ge (p. 72) Adonis (p. 88), Nemesis (p. 91) und Leucothea (p. 96). Aber auch der Halbgott oder Heros Heracles heisst δαίμων (p. 65) und ebenso

auch die „sichtbaren Götter", die Gestirne (p. 61) Ja auch reinen Personificationen wie der Physis Kommt diese Bezeichnung zu (p. 63) neben den Kureten (p. 79), die man allein als echte Dæmonen gelten lassen Könnte. Diese Hymnen also zeigen deutlich, wie sehr in den weitverbreiteten orphischen Gemeinden die Begriffe „Gott" und „Dæmon" durch einandergiengen.

§. 167. Das gilt, wie wir schon gesehen haben, sogar auch von den sichtbaren Göttern, den Planeten und Sternen, die der orphische Hymnus (№ 7, 2, p. 61) δαίμονες ἁγνοί nennt, ebenso auch Plato (Tim., pag. 40, Leg. V 738), der Neuplatoniker Amelius (Proclus, ad Alcibiad. prior. pag. 70 Creuzer) und andere, obwohl es gerade die Orphiker, Plato und die Neuplatoniker waren, welche die Planeten ausdrücklich für Götter erklärten; so sagt z. B. Proclus l.c. „Auch jene erkennen wir nicht an, die wie Amelius gewisse Götter zu Dæmonen machen, darunter auch die Planeten; wir folgen vielmehr dem Plato, der die Götter Gebieter des Weltalls nennt und ihnen die Scharen der Dæmonen unterordnet." Orpheus wieder soll die Sterne feurige oder himmlische Dæmonen genannt haben, die unter der Führung der Planeten stehen (cf. frgt. Orphic. dubium 313 Abel p. 271 bei Marsilius Ficinus in Plotin. V Ennead. III cap. 5). §. 168. Dann werden wieder die Planetendæmonen mit den Erzengeln und Engeln zusammengeworfen (Nicomach. frgt. in Theol. arithm. 42 f bei W. Kroll De orac. chald. p. 1,1) und die Dæmonen überhaupt mit den letzteren. Bisweilen mag man einen Ausweg darin gesucht haben, dass man annahm, die Dæmonen seien zwar ihrem Wesen nach von den Engeln verschieden; nehmen aber bisweilen die Gestalt von Engeln an (Martianus Capella II 9.3).

§. 169. Und nicht bloss mit sonst übergeordneten Wesen fliessen die Dæmonen zusammen, sie werden auch mit den ihnen sonst untergeordneten Heroen und Menschenseelen zusammengeworfen; so nennt Plato in der Apologie die Kinder, welche Götter mit Nymphen oder sterblichen Weibern zeugten, Dæmonen, anderseits aber die gleichen Wesen im Cratylus (pag. 51) wieder richtiger Heroen (cf. Augustin. De civ. Dei XXI 6). Ebenso erscheinen bei ihm im Phaedrus (pag. 251) die præexistenten Menschenseelen als Dæmonen und bei Apuleius De deo Socrat. p. 50 cf. Augustin. De civ. Dei IX.11) werden die „daemones" genannten Menschenseelen, wenn sie während ihres Lebens im Körper gut gewesen sind, zu „lares", wenn schlecht, zu „lemures seu larvas" und die Totengeister, die Manen, werden sogar „dii" genannt. § 170. Besonders gegen dieses Ineinanderfliessen von Dæmonen und Seelen nehmen nicht bloss Philosophen (Proclus, ad Alcib. prior. p. 70 Creuzer) sondern gelegentlich auch andere Stellung; so sagt Tatian ausdrücklich, die Menschenseelen nach dem Tode des Leibes seien keine Dæmonen, weil sie in diesem Körperfreien Zustande nicht wirken können, was den Dæmonen aber zukomme (Oratio adv. Græcos 16 Sp. 840)

§. 171. Diese Unsicherheit sogar bei Philosophen deutet wohl klar genug an, welche Verworrenheit erst im Volke hinsichtlich der Abgrenzung der höheren Geschlechter geherrscht haben muss; schriftliche Belege hiefür werden die Kapitel über die Planeten, Heroen und Menschenseelen noch genug beibringen. Trotzdem ist nicht zu verkennen, dass auch im Volke die Reihenfolge „Götter, (Erzengel, Engel,) Dæmonen, Heroen und Menschenseelen" Geltung hatte, wie sie die Philosophen, durch die mannigfaltigsten Argumente gestützt, stets lehrten.

§. 172. Man nahm drei Klassen vernünftiger Wesen an: zu oberst die Götter, in der Mitte die Dæmonen und Heroen, zu unterst die Menschen (Diogenes Laërt. VII 32) und versetzte demnach die Götter in den Himmel, die Dæmonen (und Heroen) in den Luftraum und die Menschen auf die Erde (Eusebius, Praep. evangel IV 5, 1/5 und Augustinus De civ. Dei VIII. 14). Als man anfieng auch Engel anzunehmen und genauer zwischen Heroen und körperfreien Menschenseelen zu unterscheiden, hat man auch in den Wohnsitzen dieser höheren Geschlechter eine genauere Scheidung durchzuführen versucht, wobei der Mond eine grosse Rolle spielte. Jetzt wohnen die Götter im Himmel und Aether bis herab zum Monde, um den Mond und in der Luftschicht unter dem Monde die Dæmonen, die Heroen und Seelen auch in der Luft, aber nahe der Erde und die Seelen auch unter der Erde (Euseb. l.c. Olympiodor ad Alcib. prior. pag. 22 Creuzer, Hermes Trismegistus apud Stobaeum Eclog. I 49, 68 (I. pag. 461. 17 Wachsmuth), Proclus in Tim. II pag. 83 d.e.). So wird der Mond die Grenze zwischen Himmlischem und Irdischem und erscheint bisweilen geradezu als der Gebieter über die δαιμόνιαι ψυχαί wie der δημιουργός als Gebieter der Götter und die Sonne (ἥλιος) als Gebieter der göttlichen Gestirne (Hermes Trismeg. ap. Stob. Eclog. I 49, 45 (I pag. 407, 23 ss. Wachsmuth)

§. 173. Die echten Dæmonen aber sind stets den Göttern unterworfen (Iamblichus De myster. IX 9 p. 283/4), bisweilen wie Proclus dem Sonnengotte Helios (hymn. in Solem, Abel Orphica p. 277; Origenes Contra Cels. I 60 Sp. 769

Servius ad Vergil. Aen. V 95) welches Abhängigkeitsverhältnis von den Göttern auch die Zauberpapyri durchwegs bezeugen (cf. Abt p. 181/2, der auf Papyr. Paris 3016 - Dieterich Abraxas 138 - 964, 995, 2699; London 121, 700 Leiden I IV 12, 31 I 16 II 191,10; Berolin. I 27 111 216 253 317; Paris. 247 2517 2541 1968 447 sq 462 3007 sq. 1227 1328; Leiden I VII 29, VIII 7, IX 1, II 188$_5$; 195$_8$ 196$_4$ sq. 21 verweist, cf. auch Dieterich Lit. p. 70.

§. 174. Unter dem Einfluss des jüdisch-christlichen Engelglaubens hat man ein inneres Abhängigkeitsverhältnis zwischen Engeln und Dæmonen geschaffen: während die Engel bei Plato und den Philosophen die höchste Dæmonenklasse vorstellten, die infolge ihrer hohen Vollkommenheit zunächst an die Götter grenzen und daher als ihre eigentlichen Willensverkünder tätig sind, betrachtet man sie jetzt als die gefallenen sündhaften Engel der biblischen Erzählung (Genes. VI. 2): sie gehören nicht mehr der lichten Höhe um Gott an, sondern wurden in die tiefer liegende Luftschichte um die Erde gestürzt, auch haben sie durch ihren Fall ihren Glanz eingebüsst und das Helleuchtende ihrer Erscheinung und sind so zu den schattenhaften Dæmonen geworden. Ihr Leib verfügt jetzt über eine gewisse „Dicke" πάχος, und davon hängt die Einteilung der Dæmonen in Luft-, Wasser-, Erd- und Unterweltsdæmonen ab (Nicephoros Gregoras Scholia Sp. 616; dass das gute jüdische Überlieferung ist, beweist Jalkut Schim., Beresch. 44.) In jüdisch-griechischen apokryphen Schriften wie im sogenannten Testament Salomos erscheint daher Belzebub, Βεελζεβούλ, als ἄρχων τῶν δαιμονίων (Sp. 1324), als der, welcher die βασιλεία ἐπὶ τῶν δαιμονίων inne hat und die einzelnen Dæmonen zur Erscheinung bringen kann (Sp. 1320).

§. 175. Nach anderer Auffassung sind die Dæmonen wieder die Kinder der Engel und sterblicher Weiber, die alten Riesen (Giganten) der Bibel (cf. Gen. VI. 4. Buch Henoch, Athenagor., Legatio 24/5 Sp. 948 sq; Iustinus Martyr. Apolog. II 5 Sp. 452; Lactant. Div. Instit. II 14 Ioseppus Liber memorial. c. 29 Sp. 33 Testament. Salom. Sp. 1340.). Im Testamentum Salomonis sagt der δαίμων Ἀσμοδαῖος ausdrücklich von sich, dass er die σπορὰ ἀγγέλου sei διὰ θυγατρὸς ἀνθρώπου (Sp. 1321) und der δαίμων Ἀβεζεθιβόθ nennt sich ἀπόγονος ἀρχαγγέλου ποτὲ μὲν καθεζομένου ἐν τῷ πρώτῳ οὐρανῷ, οὗ τὸ ὄνομα Ἀμελούθ (Sp. 1356)

§. 176. Nach diesen jüdisch-christlichen Vorstellungen sind sie daher den treugebliebenen Engeln und Erzengeln untertan, und wo ein reiner Engel des Lichtes angerufen wird oder erscheint, müssen diese δαιμόνια fliehen; daher bezeichnet im Testament Salomos Asmodaeus diese Lichtengel Gottes als οἱ καθ' ἡμᾶς τεταγμένοι ἄγγελοι (Spalte 1321) und an einer andern Stelle ist der δαίμων Ὀρνίας dem ἀρχάγγελος Οὐριήλ, der weibliche Dæmon Ὀνοσκελίς dem ἄγγελος Ἰωήλ, Asmodaeus dem Ῥαφαήλ, der weibliche δαίμων τῆς τέφρου dem ἀρχάγγελος Ἀζαήλ und 7 weitere πνεύματα θηλυκά den Engeln Λαμεχάλαλ, Βαρουχιαχήλ, Μαρμαράθ, Βαλθιούλ, Ἀρτεραώθ und Οὐριήλ unterworfen (der 7. Name fehlt); ebenso ferner noch ein δαίμων γυναικοειδής Ὀβιζούθ dem ἄγγελος Ἀφαρώφ ὃ ἑρμηνεύεται Ῥαφαήλ, ein anderes δαιμόνιον τῷ μεγάλῳ ἀγγέλῳ τῷ ἐν τῷ δευτέρῳ οὐρανῷ καθεζομένῳ τῷ καλουμένῳ Ἑβραϊστὶ Βαζαζάθ, ein weibliches πνεῦμα dem ἄγγελος Ῥαθαναήλ, der wieder im 3. Himmel sitzt und noch ein δαιμόνιον dem ἄγγελος Ἰάμεθ (Sp. 1321. 1324: 1328. 1336. 1337 u. 1340.)

§. 177 Und da man sich in diesen Kreisen auch die Decansterne als δαιμόνια dachte, sind auch sie den Erzengeln und Engeln untertan, wie die Liste im Testament Salomos besagt: denn hier gebietet Μιχαήλ über den Decandæmon Ῥύαξ, Γαβριήλ über Βαρσαφαήλ, Οὐριήλ über Ἀρατοσαήλ, Οὐρουήλ über Ἰουδάλ, Σαβραήλ über Σφενδοναήλ, Ἀραήλ über Σφανδώρ und Βελβέλ, Ἀδωναήλ über Μεταθιάξ und Βοβήλ und Ἰχθύον(?), Ζωρωήλ über Κουμεταήλ, Φθουνοβοήλ über Ναθώθ, Ῥαφαήλ über Μαρδερώ, Ἀλλαζωήλ über Ἐνενούθ und die Σεραφὶμ und Χερουβὶμ über Φησικερέθ (Spalte 1342 sq. cf. unten §629).

§. 178 Insbesondere die niedrigste Dæmonenklasse, die stumpfsinnigen Stoffdæmonen (ἔνυλοι δαίμονες) sind den Engeln ausgeliefert; deshalb ruft man diese zum Schutz herbei, damit sie die Unholde εἰς τοὺς ὑποχθονίους τόπους abführen; das berichtet Psellus als „chaldaeische" Lehre (de op. dæm. 21 Sp. 868)

§. 179 So hat diese jüdische Lehre, da sie auf die heikle Frage nach dem Ursprung der Dæmonen so klar und bündig Antwort gab, gewiss auch in griechischen heidnischen Kreisen bald weite Verbreitung gefunden, zumal da der Ursprung der Dæmonen aus Engeln und Menschen im Ursprung der Heroen aus Göttern und Menschen seine alteingelebte Parallele fand; damit war auch zugleich die Mittelstellung der

Dæmonen zwischen Engeln und Menschenseelen erklärt und ihr Anteil an beiden genetisch begründet.

§ 180. Wie sehr aber die Frage nach dem Ursprung der Dæmonen die Geister beschäftigte, geht daraus deutlich hervor, dass man sich sogar an das Orakel des Apollo um Auskunft wandte, das dann auch folgenden χρησμός hören liess: „ἐκτίσθη πρὸ ὑμῶν θείας πρὸ κόσμου γονῆς ἄφθαρτα πνεύματα εἰς ὑμῶν χρειάς" (Aeneas Gaz., Theophrast pag. 53). Jedenfalls hat auch das Orakel den Demiurg als κτίστης der Dæmonen betrachtet wissen wollen, wie das die Philosophen lehrten. Auch die Vermittlerrolle der Dæmonen geht aus dem χρησμός deutlich genug hervor, die man sicherlich auch im Volksglauben den Zwischenwesen zuwies und über die wir oben bei Behandlung der Philosophen oft und oft gesprochen haben. Nachzutragen ist hierüber noch Amelius bei Proclus, ad Tim. III pag. 205 c.d. wo dieses Verhältnis durch Zahlenverhältnisse weiter ausgeführt wird, und Proclus, Instit. theolog. c. 123 pag. 182 Creuzer.

§ 181. Auch die so oft von den Philosophen behandelte Frage nach den Unterabteilungen innerhalb der Klasse der Dæmonen ist sicherlich nicht erst von ihnen aufgestellt worden; auch im Volksglauben hat man Unterschiede gemacht und zwar zunächst auf Grund der uns umgebenden sichtbaren Natur, die man sich mit Daemonen bevölkert dachte. So ergab sich ganz von selbst die Unterscheidung in Aether-, Luft-, Feuer- Wasser- und Erddæmonen, in Dæmonen, die oberhalb, auf und unter der Erde lebten.

§ 182. Indem man aber die örtliche Entfernung von den sichtbaren und unsichtbaren Göttern auch auf die Charaktereigenschaften der einzelnen Dæmonenklassen übertrug, hat man sicher auch im Volke stärkere und schwächere, vollkommenere und unvollkommenere, gute und böse Dæmonen unterschieden. Am schlechtesten kamen dabei natürlich die an die Erdoberfläche gefesselten, mit Erde und Wasser zusammengeketteten, und vollends gar die Dæmonen der finstern Erdtiefe weg.

So ruft die orphische Εὐχὴ πρὸς Μουσαῖον an (Abel p. 58 v. 31 ss.):
Δαίμονά τ' ἠγάθεον καὶ Δαίμονα πήμονα θνητῶν Δαίμονας οὐρανίους τε καὶ ἠερίους καὶ ἐνύδρους καὶ χθονίους καὶ ὑποχθονίους ἠδ' ἐμπυριφοίτους.

Ganz übereinstimmend damit betet der Geistergläubige im Papyrus Paris. 2698 sq. φύλαξόν με ἀπὸ παντὸς δαίμονος ἀερίου καὶ ἐπιγείου καὶ ὑπογείου καὶ παντὸς ἀγγέλου καὶ φαντάσματος καὶ σκιασμοῦ καὶ ἐπιπομπῆς ähnlich im Papyrus Leiden V col. XI. 14 ss. ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πάντων θεῶν καὶ δαιμόνων, ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος οὐρανίου, ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος ἐπιγείου, ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος θαλασσίου, ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος ποταμίου, und auch das Testament Salomos kennt ἀέρια, ἐπίγεια und καταχθόνια πνεύματα: Sp. 1316.

§ 183. Nach der orphischen Lehre waren die vollkommensten Dæmonen die Feuerdæmonen; denn die erste Klasse der vernunftbegabten Wesen verfügte über Feuerkörper und umfasste, wenn diese Feuerkörper sichtbar waren, die sichtbaren Götter, also die Planeten und Gestirne, wenn sie aber unsichtbar waren, die erste und vollkommenste Dæmonenklasse, die deshalb auch Feuerdæmonen oder himmlische Dæmonen genannt wurden; zur letzten und niedrigsten Klasse aber gehörten die Erddæmonen, also die χθόνιοι und ὑποχθόνιοι des Hymnus bei Marsilius Ficinus in Plotin. Ennead. V. Enn. III cap. 5 cf. II 8. 196.

§ 184. Schon oben §. 114. haben wir diese Einteilung als chaldæische Lehre kennen gelernt; ausführlicher als oben Olympiodor sprechen hievon Psellus und Nicephorus Gregoras. Der erstere nämlich sagt:

„Viele Arten von Daemonen gibt es, mannigfach ihrem Wesen und ihren Körpern, σώματα nach, so dass die Luft über und um uns von ihnen erfüllt ist, erfüllt auch die Erde und das Meer und auch die verstecktesten, abgelegensten Orte und die Tiefen (καὶ οἱ μυχαίτατοι καὶ βύθιοι τόποι)." Sechs Klassen von Dæmonen aber gebe es im Ganzen ... und die erste Klasse nannte Marcus (der Babylonier) in seiner barbarischen Sprache Leliurioi (Λελιούριον sc. γένος), wobei dieser Name die „Feurigen" bedeute; die Angehörigen dieser Klasse schweifen durch die über uns gelegene Luftregion, während die Region um den Mond als heilig frei von

allem Dæmonischem sei. Die 2. Klasse umfasse jene Dæmonen, die sich in der uns umgebenden Luft (ἀήρ) herum treiben und die deshalb von vielen Luftdæmonen (ἀέριοι) genannt werden. Die 3. Klasse nach diesen bilden die Erddæmonen (χθόνιον scil. γένος), die 4. die Wasser- und Meerdæmonen (τὸ ὑδραῖον καὶ ἐνάλιον γένος), die 5. die Unterweltdæmonen (τὸ ὑποχθόνιον γένος) und die 6. und letzte Klasse die lichtscheuen und stumpfsinnigen Dæmonen (τὸ μισοφαὲς καὶ δυσαίσθητον γένος). Alle diese Dæmonen aber sind den Göttern verhasst und den Menschen feindlich, manche aber sind noch böser als das Böse selbst; denn die Wasser- und Unterweltsdæmonen und die lichtscheuen Dæmonen sind im höchsten Grade schadenfroh und verderblich (Psellus, de operat. dæm. cap. 10 Spalte 841f, cap. 11 Spalte 844/5.)

Auffallend ist, dass hier die Klasse der Aetherdæmonen, der αἰθέριοι, fehlt und dass ausdrücklich gesagt wird, die Gegend um den Mond sei frei von Dæmonen. Bei der grossen Bedeutung, die die Zahl 7 bei den Babyloniern-Assyrern hatte (mit Rücksicht auf die 7 Planeten) sollte man 7 Dæmonenklassen erwarten und als 1. eben die αἰθέριοι, wie sie auch Nikephoros nach chaldæischer Lehre anführt; dazu kommt noch eine andere Stelle bei Constantin Psellus, nach welcher die Chaldæer 7 κόσμοι (Regionen oder Reiche) unterschieden, deren letzter der κόσμος ὑλαῖος und χθόνιος und μισοφαής sei; der 1. dagegen der πύριος (ed. Sathas aus einem Manuscript der Bibliothèque Nationale, Paris, im Bulletin de correspondance héllenique I, 1877, p. 130). Man sollte auch hier αἰθέριος erwarten und demnach folgende 7 Reiche (κόσμοι): das Aether= (αἰθέριος κόσμος), Feuer= (πύριος), Luft= (ἀέριος), Wasser (ὑδραῖος), Stoff= (ὑλαῖος), Erd= (χθόνιος) und Unterweltreich (μισοφαὴς κόσμος). Jedes dieser Reiche beherbergte eine bestimmte Dæmonenklasse und war einem der 7 Planeten unterworfen.

Was den Namen λελιούριον (γένος) anbelangt, so ist er wohl auf לֵיל + אוּר also „Nacht + Feuer" zurückzuführen, was dem διάπυρον γένος entspricht, womit Psellos das semitische Wort wiedergibt.

§. 185. Damit deckt sich teilweise auch die Stelle bei Nikephoros Gregoras: „Die Chaldæer", sagt er, „behaupten, dass es Unterschiede in den Dæmonen gibt; denn es gebe Aether= (αἰθέριοι), Luft- (ἀέριοι), erdnahe (πρόσγειοι), Wasser= (ὑδραῖοι) und unterirdische (ὑποχθόνιοι) Dæmonen (Scholia Sp. 599). Diejenigen nun, die sich um die Erde und um das Wasser aufhalten – das sind aber die πρόσγειοι (cf. Sp. 540 und 591/2), sonst χθόνιοι und ὑδραῖοι genannt (cf. Sp. 616) – sind lügenhafter Natur, da sie weit von der göttlichen Einsicht (γνῶσις) entfernt und mit lichtloser Materie angefüllt sind (τῆς ἀφεγγοῦς ὕλης ἀναπεπλησμένοι); die Aetherdæmonen dagegen sind wahrhaft (ἀληθεῖς), da sie sich weit weg von der Erde, aber nahe der Ordnung (Region) der Götter befinden."

Diese höchste Klasse scheint also für gut und menschenfreundlich gegolten zu haben, und daraus erklärt es sich auch, warum sie in der obigen Stelle bei Psellus nicht genannt sind, da er ja am Schlusse seiner Notiz ausdrücklich sagt, dass alle von ihm aufgezählten 6 Dæmonenklassen „den Göttern verhasst und den Menschen feindlich seien.

§. 186. Und dass auch Nikephoros die 2. bis 7. Klasse als feindselig und böse betrachtete, geht daraus hervor, dass er sie an einer andern Stelle als gefallene Engel bezeichnet, die nach ihrem Sturze – aus der den Göttern nahen Aetherregion – über Körper von verschiedener Dichte (πάχος) und mannigfaltiger Art (πολύτροπον) verfügen. Und wieder zählt er „nach der Lehre der Hellenen und Chaldæer" ἀέρια, ὑδραῖα καὶ ἐνάλια, χθόνια und ὑποχθόνια δαιμόνια auf. (Sp. 616). Setzen wir hier die πύρια voran, so erhalten wir auch bei ihm die 6 bösen Dæmonenklassen der Chaldaeer wie bei Psellus.

§. 187. Und dass die Chaldæer natürlich wie alle Völker zwischen guten und bösen Daemonen unterschieden, sagt Psellus ausdrücklich an einer andern Stelle (de orac. Chald. Sp. 1148). Die Grenze zwischen den guten und bösen Dæmonen bildete der Mond; daher wurde bei ihnen die Region unter dem Monde (also die Luftregion) „die letzte der körperlichen Regionen, ἔσχατος τῶν σωματικῶν κόσμων, die irdische und lichtscheue Region, χθόνιος καὶ μισοφαὴς κόσμος, genannt" (de orac. Chald. Sp. 1124).

§. 188. Warum aber gerade die Region unter dem Monde der Aufenthaltsort der bösen Dæmonen war, besagt der Satz, dass die Chaldæer die ὕλη, die Materie, für die Urheberin des Bösen, ἐργάτις τῆς κακίας, erklärten (Constant. Psellus l. c. p. 131 ed. Sathas). Jetzt wird es auch klar, warum Psellus oben „die Region um den Mond als heilig für frei von allem Dæmonischen" erklärte, denn in dieser Stelle spricht er ja nur von den bösen Dæmonen, die nicht bis dorthin dringen konnten. Damit übereinstimmend berichtet auch im Testamentum Salomonis das δαιμόνιον Ὀρνίας dem Salomo, dass sich die Dæmonen in die Luft erheben und bis zu den Sternen vordringen können, wo sie die Beschlüsse Gottes über die Menschen anhören und deshalb können sie auch weissagen; wegen ihrer ἀσθένεια aber können sie sich nicht oben erhalten und stürzen wieder herab. Wenn das aber die Menschen sehen, dann glauben sie die Sterne stürzen vom Himmel (Spalte 1349).

§. 189. Dagegen ist der Mond und die Region um ihn der ständige Wohnort der guten, der αἰθέριοι δαίμονες. Das war zweifellos chaldæische Lehre, doch ist die gleiche Auffassung auch im griechischen Volke alt gewesen. Denn nicht wenige ältere Schriftsteller sprechen den Satz aus, der Mond sei der Aufenthaltsort der guten Daemonen und der Heroen und frommen Menschenseelen (Plutarch, de genio Socrat. 27. 29. 30; quaest. Rom. pag. 282; de fac. in orb. Lunae p. 942; Porphyr. De antro Nymphar. 18, p. 69 N. idem apud Stob. I 448 W.; Iamblichus Vita Pythag. 6 § 30; Iulian. Conviv. 307 C; Hierocles Comment. in aur. carm. p. 312;

Eusebius Praepar. evangel. III. p. 141 cf. IV. 5, 1/5 I p. 167 sq.), ja er geht bis in die Zeiten des Pythagoras zurück: denn Pythagoras selbst wurde als einer der guten Dæmonen betrachtet, welche den Mond bewohnen, und der auf die Erde herabgestiegen war zum Heile der Menschen: Iamblichus Vita Pythag. 6 § 30.

Das böse Wesen der erdnahen Dæmonen schildern Psellus und Nikephoros noch weiter: so sagt Psellus (de operat. daem. cap. 11 Spalte 845), dass sich die ἀέριοι und χθόνιοι δαίμονες hinterlistig an die Menschen heranmachen, ihre Gedanken verwirren und sie zu unsinnigen und tollen Dingen verführen, ja die ὑδραῖοι ertränken sogar die, welche sich ihnen nähern, in ihrem Elemente.

§. 190. Besonders gefährlich aber ist das ὑποχθόνιον καὶ μισοφαὲς γένος, also die lichtscheuen Dæmonen der Erdtiefe; denn diese dringen sogar in die Eingeweide der Menschen ein und würgen die Besessenen und peinigen sie mit epileptischen Krämpfen und Wahnsinn. „Desshalb nennen die Chaldaeer," sagt Nikephoros Scholia Sp. 591 sq. „diese sich um die Materie und die Erde herumtreibenden Dæmonen Erdungeheuer θῆρας χθονός." Davon wissen auch die Philosophen: denn Proclus sagt, dass die θεολόγοι d. i. die Chaldaeer, τὰ ἔνυλα πάντα πνεύματα sogar θῆρας nannten und dass Porphyrius diesen Ausdruck auf das Verbum θηρεύειν zurückführte, da diese Dæmonen die Menschen hetzen, θηρεύουσιν, und ihre Seelen in die sterblichen, materiellen Körper einschliessen εἰς τὰ σώματα κατακλείουσιν (ad Tim. I. pag. 47e; 47b.) „Besonders leicht aber wird es ihnen," fährt Nikephoros fort, uns mit diesen Leiden heimzusuchen, wenn uns Leidenschaften, πάθη, erfüllen; denn dann schlagen sie in uns ihren Wohnsitz auf, da sie mit diesen Leidenschaften selbst wesensverwandt sind."

§. 191. So erscheinen also hier die Angehörigen der unteren Dæmonenklassen als Urheber von Krankheiten und abnormalen Körper- und Geisteszuständen, eine Auffassung, die allen Völkern aller Zeiten eigen ist. Die zahllosen darauf bezüglichen Notizen der griechischen und lateinischen Schriftsteller kommen für uns nicht weiter in Betracht und ich begnüge mich daher auf Abt p. 202-5 und Tambornino hinzuweisen, die hier auch bezüglich der Zauberpapyri vortreffliche Übersichten und reiche Literaturnachweise bieten. Nur die interessante Stelle über das persönliche Erscheinen eines Pestdæmons bei Philostratus Vita Apollonii IV. 10 sei mitgeteilt: „Als die Ephesier von der Pest heimgesucht wurden, riefen sie den Apollonius (von Tyana) zu Hilfe; dieser kam auch sogleich, rief die Ephesier zusammen und sprach: „Seid getrost! heute noch werde ich euerer Krankheit ein Ende bereiten." Zugleich führte er die ganze Jugend von Ephesus in das Theater, wo der „Abwehrende" [Herakles] steht. Hier war aber ein Greis, der bettelte. Er blinzelte künstlich mit den Augen, trug einen Ranzen und ein Stück Brot darin, war mit Lumpen bekleidet und voll Schmutz im Gesicht. Diesen liess er von den Ephesiern umringen; dann sagte er: „Hebet Steine in Menge auf und werfet sie auf diesen Feind der Götter!" Als sich die Ephesier über diese Worte wunderten und es für grausam hielten, einen Fremden zu töten, der ihnen so armselig vorkam und durch Bitten und Flehen Mitleid erregte, drang Apollonius in sie, auf ihn loszugehen und ihn nicht entkommen zu lassen. Da nun einige den Angriff auf ihn begannen und der Mann, der erst so geblinzelt hatte, plötzlich aufschaute und feurige Blicke schoss, erkannten die Ephesier den δαίμων und steinigten ihn, indem sie einen ganzen Steinhügel über ihm auftürmten. Dann befahl Apollonius, nach kurzem Verzug die Steine wieder wegzuräumen und das Untier, θηρίον, das sie getötet hätten, sich zu besehen. Und als nun der Gesteinigte entblösst worden war, war er verschwunden, an seiner Stelle aber fand sich ein Hund, an Gestalt den molossischen ähnlich, an Grösse aber wie einer der grössten Löwen, von den Steinen zermalmt, der Geifer spie, wie es tolle Hunde zu tun pflegen. An dem Platz aber, wo das Gespenst damals gesteinigt wurde, ist jetzt das Standbild des „Abwehrenden" – es ist eine Heraklesfigur – aufgestellt."

§. 192. Von Interesse ist ferner auch die Stelle bei Plotin, die den Standpunkt dieses Philosophen dieser Art des Dæmonenglaubens und ihren Anhängern, den Gnostikern gegenüber kennzeichnet (Ennead. II 9. cap. 14). „Wenn die Gnostiker," sagt Plotin, „behaupteten, sie könnten sich von Krankheiten reinigen, und wenn sie dabei wie die Philosophen als Mittel Mässigkeit und eine geregelte Lebensweise angäben, so könnte man ihnen Recht geben; so aber personifizieren sie sich die Krankheiten als Dæmonen und behaupten zuversichtlich, dass sie im Stande seien, sie durch gewisse Worte (Zauberformeln) zu vertreiben. Dadurch mögen sie allerdings dem grossen Haufen imponieren, der die Wunderkraft der Zauberer zu bestaunen pflegt, den Verständigen aber vermögen sie das nicht einzureden." Aber oben haben wir gesehen, dass doch auch Porphyrius, Plotins Schüler, diesem Volksaberglauben ergeben war (§ 52).

§ 193. Und da die obigen Nachrichten des Nikephoros und Psellus gerade auf die Lehren der Chaldaeer zurückgeführt werden, sei an die bösen Dæmonen der Babylonier und Assyrer erinnert, die da „der Ergreifer, der Fänger, der auf der Lauer Liegende, die Unterdrückerin, der Umstürzer" heissen, ja sie kannten einen eigenen Dæmon der Pest, Namhar, und einen der „auszehrenden Krankheit" Aschakku. Jastrow l. c. p. 278 sq. Fossey p. 27 sq. Ganz ähnlich kannten die alten Juden einen Geist des Aussatzes, der Herzkrankheit, der Starrsucht (Blau p. 13 sq) und ebenso auch natürlich die alten Ägypter, Erman, Zaubersprüche für Mutter und Kind; Religion p. 176 sq. Interessant an den obigen Stellen ist es, dass nach der volkstümlichen Auffassung diese bösen Dæmonen aus freiem Antrieb Böses tun, während sie bei den Philosophen wie Proclus und Olympiodor nur die Werkzeuge der strafenden Gerechtigkeit von Göttern sind (s. § 116).

§. 194. So ist alles von Dæmonen erfüllt, teils guten, teils bösen, der Aether, die Luft, die Erde und die Tiefen der Erde, die Gewässer (Aeneas Gaz., Theophr. pag. 47); und Hermes Trismegistus selbst lehrte diesen Satz den Osiris und die Isis, die den Menschen Gesittung brachten, und sie gruben ihn in die geheimen Inschriften ein. (Hermes Trism. apud Stobaeum, Eclog. I 49, 44, I pag 406 23 sq. W.).

Dabei aber hat man ihnen gelegentlich auch wieder eine bestimmte Weltgegend, nämlich den Westen zugewiesen, wo die Sonne untergeht, das Licht erstirbt, den Göttern aber den Osten, wo das Licht geboren wird und dementsprechend den Dæmonen die linke Seite und die Nacht, den Göttern aber die rechte Seite und den Tag. (Porphyrius, de antro Nymphar. cap. 29; vgl. Lobeck, Aglaopham. II 930).

§. 195. Wenn sich aber die ὑλαῖοι δαίμονες an kalten und trockenen Orten lange aufhalten, so werden sie durch die Kälte und Trockenheit wegen ihres zwar luftartigen, aber doch stoffhaltigen Körpers verdichtet (πιλοῦνται) und beängstigt und verlangen daher nach tierischer Wärme und Feuchtigkeit (feuchten Dünsten); deshalb stürzen sie sich auch auf unvernünftige Tiere und streben nach Bädern (Badehäusern, βαλανεῖα) und Gruben (βόθροι) cf. Psellus, de operat. daem. cap. 13 Spalte 849.

So soll denn auch Porphyrius aus einem Bade einen Daemon vertrieben haben, den die Einheimischen Kaussathas nannten (Eunapius Vitae Sophistarum 17 (vita Porphyr.) pag. 10 ed. Boiss.); der semitische Klang dieses Namens deutet an, dass Porphyrius dieses Wunder in seiner syrischen Heimat wirkte (Sacy erklärt diesen Namen aus hebr. כוס שטן = poculum Satanae.) Das Gleiche wird übrigens auch von dem heiligen Gregor, dem Thaumaturgen erzählt, der einen Daemon vertrieb, der nach Eintritt der Dunkelheit die das Bad besuchenden Leute tötete und das Bad für diese Tageszeit unbetretbar machte (Gregor. Nyssen., Vita Gregorii Thaumaturg. p. 308). Das waren natürlich böse Dæmonen und so wird es ganz verständlich, warum im Papyrus London 121, 477 W. einem Liebeszauber, die mit einem ζῴδιον Τυφωνιακόν, das heisst die mit dem Bilde des beschworenen gewalttätigen Dæmons und Zauberworten beschriebene Scherbe gerade in die Heizanlage eines Bades geworfen werden muss (εἰς ὑποκαυστήριον βαλανείου): dadurch wird dem im warmen, feuchten Bade hausenden Stoffdaemon der magische Befehl zugestellt cf. Fahz p. 130 sq. Daremberg-Saglio, Dictionn. p. 1511 „Magie". Das Gleiche werden wir unten auch gelegentlich eines Offenbarungszaubers finden II § 193. Dazu stimmt es vorzüglich, dass sich tatsächlich auf Schadenzauber berechnete Defixionstäfelchen in antiken Badeanlagen gefunden haben (Daremberg-Saglio l. c.).

Anderseits treten gewisse Dæmonen auch wieder als Schutzpatrone gewisser Klimata, Völker, Staaten und Städte, ja einzelner Familien oder Geschlechter auf, genau so, wie die Feuer-, Luft- Wasser- und Erddæmonen auch die Hüter eben dieser Elemente sind (Proclus, ad Tim. IV. p. 287 d).

Zu dieser Bemerkung des Philosophen Proclus gibt eine Defixionstafel den volkstümlichen Beleg mit den Worten: „Βαχαχυχ qui es in Egipto magnus daemon ... Νουκτουκιτ qui possides tractus Italie et Campanie ... Βυτυβακχ demon qui possides Ispaniam et Africam" (bei Audollent 250). Nach einer weiteren Bemerkung desselben Proclus richteten sich sogar die Rasseneigentümlichkeiten der verschiedenen Völker wie der Aethiopen und Skythen, die er ebenfalls als Gegensätze ausdrücklich nennt, nach den Eigentümlichkeiten der Dæmonen, die den verschiedenen Völkern als Schutzpatrone vorstanden (ad Cratylum 75 pag. 36 Pasquali). Das gleiche nahm man ja auch für gewisse Götter an cf. oben § 111. Olympiodor. ad Alcib. prior. p. 20 (κλιματάρχαι), Iamblich. De Myster. I. 8.

§ 197. Und ebenso wird man den verschiedenen Dæmonen auch verschiedene Tageszeiten und Tagesabschnitte zugeteilt haben; darauf verweist der Umstand, dass in den demotischen Zauberpapyri öfter der Gott oder Dæmon angerufen wird, „in dessen Hand sich die gegenwärtige Stunde befindet" (cf. unten § 834 und öfter).

Auch in der sogenannten Confessio Cypriani sagt der angebliche Cyprianus von sich, er habe die ὡρῶν διαδοχὰς kennen gelernt πνευμάτων ὑπαλλασσόντων und ebenso auch die ἡμερῶν διαφορότητα (p. 1106 ed. Baluzii, Venet. 1758) und in Ägypten habe er die 365 Arten von Leiden (Krankheiten, πάθη) gesehen, denn in diesen 365 Arten wirken die δαιμόνια auf die Menschen ein, sie zu verführen (l. c. p. 1110.)

§. 198. Für gewöhnlich sind die Dæmonen wie alle höheren Wesen dem Menschen unsichtbar, Tieren dagegen scheint man die Fähigkeit, Gespenster zu sehen zugetraut zu haben: es wird nemlich ausdrücklich berichtet, dass eine Hündin, die von einer zum erstenmal werfenden Hündin geworfen wurde, Gespenster sehen könne (Plinius VIII. 62).

§. 199. Dagegen offenbaren sich die Dæmonen bisweilen in sichtbaren Wirkungen, während sie selbst unsichtbar bleiben; so lehrte der „göttliche" θεῖος, Iamblichus, indem er sagte: „Die Existenz der Dæmonen und überhaupt der höheren Geschlechter ist für solche, die nicht über einen völlig gereinigten Nus der Seele verfügen, sehr schwer wahrzunehmen, ja sogar die οὐσία, die Wesenheit, der Seelen zu erkennen, ist nicht leicht... leichter aber ist es, ihre Wirkungen, δυνάμεις, zu erfassen und sichtbar zu machen (bei Proclus ad Alcib. pr. p. 84 Creuzer).

Dafür seien zwei Beispiele angeführt. „Einer der Unsern", erzählt Flavius Josephus (Antiquitat. Jud. VIII. 2,5) „Eleazar mit Namen, befreite in Gegenwart des Kaisers Vespasian, seiner seiner Söhne und des übrigen Kriegsheeres einen von bösen Geistern Besessenen; die Heilung geschah auf folgende Weise: er hielt unter die Nase des Besessenen einen Ring, in dem eine von den Wurzeln eingeschlossen war, die Salomo angegeben hatte (cf unten II § 291), liess den Kranken daran riechen und zog so den Geist durch die Nase heraus. Der Besessene fiel sogleich zusammen; Eleazar aber beschwor den Geist, indem er den Namen Salomo's und die von ihm verfassten Sprüche hersagte, nie mehr in diesen Menschen zurückzukehren. Um aber den Anwesenden zu beweisen, dass er wirklich solche Gewalt besitze, stellte Eleazar nicht weit davon einen mit Wasser gefüllten Becher auf und befahl dem bösen Geist, beim Ausfahren aus dem Menschen, diesen Becher umzustossen und so die Zuschauer zu überzeugen, dass er den Menschen wirklich verlassen habe. Das geschah denn auch in der Tat, und so wurde Salomo's Weisheit und Einsicht kund." Ähnliches berichten die ältesten Petrusakten (Acta Verc. 11): „Während einer Predigt des Apostels Petrus lachte ein junger Mann, woraus Petrus erkannte, dass er von einem bösen Dæmon besessen sei. Er liess ihn also vortreten, so dass ihn alle Anwesenden sahen und befahl dem Dæmon auszufahren, ohne dem Jüngling zu schaden. Der Daemon fuhr auch wirklich aus und zertrümmerte eine grosse Marmorstatue, die einen Kaiser vorstellte. Da nun ihr Besitzer schwere Bestrafung fürchtete, befahl ihm Petrus, ... fliessendes Wasser zu holen und damit im Namen Gottes die Trümmer der Statue besprengen, worauf das Bild wieder ganz wurde." Das Gleiche auch bei Philostratus Vita Apollon. IV 20: „Apollonius von Tyana trieb zu Athen einen δαίμων aus einem Jüngling und befahl ihm, ganz so wie oben der jüdische Exorzist, sich mit einem sichtbaren Zeichen zu entfernen; darauf sagte der Dæmon: „Ich will die Bildsäule dort umwerfen", und zeigte dabei (natürlich nur dem Apollonius allein sichtbar) auf ein Standbild bei der sogenannten Königlichen Halle, in deren Nähe sich dies zutrug. Als nun die Bildsäule in Bewegung geriet und dann umfiel, wer könnte das Getöse beschreiben, das darüber entstand, und den Beifall der Bewunderung? Der Jüngling aber erwachte wie aus einem Traum und war gesund" Für diese 3 Erzählungen cf. Reitzenstein, Wunder 54 s.

§. 200. Bisweilen sah man die Dæmonen selbst im Schlafe (cf. darüber unten II § 162 sq.) und die Folgen dessen, was sie im Schlafe sichtbarlich getan hatten, konnte man auch nachher noch im wachen Zustand wahrnehmen.

Plinius, der Jüngere, hatte einen Sklaven namens Marcus, der mit seinem jüngeren Bruder im selben Bett zu schlafen pflegte; dem kam es einmal vor, als sitze jemand an seinem Bett und schneide ihm mit einem Schermesser die Haare vom Scheitel. Und wirklich, als es hell wurde, war er am Scheitel geschoren und die Haare lagen am Boden. Bald nachher wurde dieser Vorgang noch weiter bestätigt: Als nämlich ein Knabe mit vielen andern im Paedagogium schlief, kamen durch das Fenster zwei in weisse Tuniken gekleidete Gestalten, schoren den Schlafenden ab und verschwanden wieder auf demselben Wege, auf dem sie gekommen waren; auch ihn zeigte das Tageslicht abgeschoren und wieder lagen die Haare zerstreut umher. Doch geschah sonst nichts weiter Bemerkenswertes. All das ereignete sich unter K. Domitian (Plin. Ep. 7.27,12

§. 201. Hier waren die Dæmonen jedenfalls in menschlicher Gestalt erschienen, die sie angenommen hatten; denn auch im Volksglauben kommt den Dæmonen Menschengestalt nicht von Haus aus zu, sondern jener eigentümlich geartete Körper, den wir oben bei den Philosophen als „pneumatischen Leib der Dæmonen bezeichnet haben (cf. § 38, 45, 71, 74, 107 sq., 113). Dieser Ansicht war übrigens auch ein so realer Denker

wie Aristoteles; denn auch er weist den δαιμόνια Körper zu, die sich aus Erde, Feuer und Wasser zusammensetzten (σώματα τὰ ἐκ τούτων συνεστῶτα Metaphys. IV. 8). Die volkstümliche Auffassung vom pneumatischen Leib der Dæmonen deckte sich mit den Bemerkungen der Philosophen, wie insbesonders gelegentliche Notizen von Kirchenschriftstellern beweisen; weil wir ferner oben gesehen haben, dass auch nach Auffassung der Heiden ein pneumatischer Leib sowohl Göttern wie Dæmonen zukommt, sind wir hier auch der schwierigen Aufgabe enthoben, festzustellen, ob die betreffenden Kirchenschriftsteller unter ihren δαιμόνια oder δαίμονες Götter oder echte Dæmonen verstanden haben.

So sagt Tatian (Orat. adv. Græc. 15 Spalte 840) dass die δαίμονες zwar keinen fleischlichen Leib besitzen, wohl aber einen pneumatischen (πνευματικὴ σύμπηξις) wie aus Feuer oder Luft; daher werden sie nur denen sichtbar, die der Geist Gottes behütet. Bisweilen aber machen sie sich auch den Gnostikern (τοῖς ψυχικοῖς) sichtbar und den Menschen überhaupt, damit man sie für etwas von Bedeutung halte oder auch, um Schaden zu stiften (l.c. Sp. 841) 16). Auch Clemens von Alexandria sagt, die δαιμόνια seien nicht körperlos, ἀσώματα, in dem Sinn, als verfügten sie überhaupt über keinen Körper; denn sie besitzen σχῆμα, eine bestimmte Gestalt und Erscheinung. Deshalb fühlen sie auch die (göttliche) Strafe (in der Hölle). Vergleicht man aber ihren Leib mit dem pneumatischen der Engel, die nicht gefallen sind wie sie, so kann man sie ἀσώματα nennen, da ihr Leib nur ein Schatten, σκιά, ist. Denn auch die nichtgefallenen Engel verfügen über Leiber, sie werden ja bisweilen sichtbar, und ebenso auch die menschliche Seele (Excerpta ex Theodoto κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί 14, III pag. 431 Dind.) Endlich spricht auch Origenes vom Leibe der „daemones" und bezeichnet ihn als „naturaliter subtile et velut aura tenue"; daher bezeichne man sie auch als körperlos, incorporeum, während sie doch über ein „corpus solidum et palpabile", also über einen sogar tastbaren Körper verfügen (De principiis I. Prooem. 8 Sp. 120). Und ebenso auch Basilius der Grosse, der ihnen ἀέρια und πύρινα und ἐξ ἀμφοτέρων τῶν στοιχείων μικτὰ σώματα (In Isaiam I pag. 558 Garner) oder ein ἀέριον πνεῦμα oder ein πῦρ ἄϋλον zuweist, und zwar letzteres sowohl den (christlichen) Engeln wie den Dæmonen (Ad Amphiloch. cap. 16). Diese Kirchenschriftsteller haben bei solchen Äusserungen, die sich mit den Auffassungen der Philosophen vollkommen decken, natürlich den Psalm 104 4 und ähnliche Schriftsteller im Auge, wo es heisst: ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς φλογίνους oder Hebräerbrief I 14, der ebenfalls den δαίμονες einen Körper, σῶμα, zuweist ὡς κινήσονται καὶ ἑστήξονται καὶ φανήσονταί γε. §. 202. Denn das war die althergebrachte Auffassung auch bei den Juden; „nach dem alten Testamente nämlich sind die ‚Ginn', die Geister, zwar nicht Fleisch und Blut, aber doch irdisch und keineswegs übersinnlich in der strengen Bedeutung des Wortes. Denn sie erscheinen, sie begatten sich, sie essen und trinken, sie können verletzt und getötet werden, sind aber auch hierin den Gesetzen der gemeinen Kreatürlichkeit nicht unterworfen": Wellhausen Lehren des Talmud ² p. 148 s.

§. 203. All das aber hat man auch im griechischen Volke von den δαίμονες geglaubt, wie sich später zeigen wird. Zunächst noch über den pneumatischen Leib. So sagt auch Psellus de operat. dæm. cap. 7 Spalte 836 sq.: „Die Dæmonen sind keineswegs körperlos, denn sie existieren mit einem Körper vereint und verweilen auch um Körperliches (cap. 8 Sp. 837). Dabei sind ihre Körper, σώματα, allerdings wegen ihrer Feinheit, λεπτότης, unsichtbar, aber doch materiell und auch Einflüssen von aussen unterworfen, ἔνυλά πη καὶ ἐμπαθῆ, besonders aber die Körper derjenigen Dæmonen, die in unterirdische Orte hinabgedrungen sind (das aber sind die ὑποχθόνιοι δαίμονες von § 79 und 113.); denn diese besitzen Körper von so grosser Consistenz, dass sie sogar dem Tastgefühl unterliegen, geschlagen Schmerzen empfinden und verbrannt Asche zurücklassen (jetzt bringt er die Bemerkung über die Geisterverbrennungen bei den Etruskern, die wir oben § 47 bei Porphyrius ausgeschrieben haben.) Daher fühlt der Daimon die gegen ihn geführten Hiebe und Stiche genau wie der Mensch; der einzige Unterschied besteht nur darin, dass, wenn der menschliche Leib einmal entzweigeschnitten oder verstümmelt worden ist, er so bleibt, während der pneumatische Leib des Daemons sich sofort wieder zusammenschliesst wie Wasser oder Luft. Trotzdem bereitet auch diese nur augenblickliche Zerschneidung auch dem Daemon Schmerzen und deshalb fürchten die Dæmonen die Schneiden von Eisengeräten (de operat. daem. cap. 23, Sp. 873). Das Gleiche berichtet auch Nikephoros Gregoras unter Berufung auf „Demokrit und Sextos und andere Hellenen"; er setzt aber auch noch hinzu, dass sie zwar schwer zu vernichten, aber doch nicht unvergänglich seien, δύσφθαρτα μέν, οὐκ ἄφθαρτα δὲ αἰεί (Scholia Sp. 567 sq).

§. 204. Und auch was die Verwundbarkeit der Dæmonen anbelangt und ihre daraus entspringende Furcht vor Waffen stimmt er völlig mit Psellus überein, bringt aber noch folgende Begründung für die Schmerzempfänglichkeit des pneumatischen Leibes: Auch der verwundete Mensch," sagt er, „empfindet die Schmerzen nicht wegen des verletzten Fleisches, denn dann müsste auch das von der Lebensempfindung schaffenden Seele getrennte Fleisch noch Schmerzen empfinden müssen, sondern den Wundschmerz fühlt

auch beim Menschen bloss der Lebensgeist, τὸ ζωτικὸν πνεῦμα (Scholia Spalte 617sq.) Eine treffliche Bestätigung für die Volkstümlichkeit dieser Anschauungen von der Verwundbarkeit und auch Vernichtungsmöglichkeit der Dæmonenkörper liefert die Drohung, die der Magus im Papyrus Leiden. V (col. IV 34 - V 3 Dieterich p. 802) an den Dæmon richtet, den er zwingen will, jemandem im Traume zu erscheinen und einen Befehl zu überbringen, mag er dabei auch die Ausführung seiner schrecklichen ἀπειλή einem höheren Wesen, einem Gotte, anheimstellen: „Ich beschwöre dich bei deiner Macht, bei dem grossen Gott Seth (Typhon), bei der Stunde, in der du geboren wurdest, grosser Gott, bei Christus, dem Gott der Götter, bei den 365 Namen des grossen Gottes... Falls du aber nicht auf mich hören und nicht zu dem N.N. gehen solltest, so werde ich es dem grossen Gotte sagen. Der wird dich dann einsperren, gliedweise zerhacken und dein Fleisch dem räudigen Hunde zu fressen geben, der auf dem Misthaufen liegt. Deshalb erhöre mich gleich, gleich, schnell, schnell, damit ich nicht gezwungen bin, das noch ein zweites Mal zu sagen."

§205. Jedenfalls hat man auch im Volke vom pneumatischen Leibe der Dæmonen dieselbe Vorstellung gehabt, wie vom unsichtbaren Leibe der Seele. Darüber berichtet Psellus als chaldæische Lehre (de orac. chald. Sp. 1137): „Die Seele verfügt, während sie im irdischen Leibe lebt, auch noch über einen πνευματικὸς χιτών, den ihr beim Niedersteigen in den αἰσθητὸς κόσμος, also in die Region des sinnlich Wahrnembaren, dieser κόσμος selbst anlegte. Verlässt sie aber nach dem Tode des irdischen, materiellen Leibes diese Region, so ist sie doch noch wie vor dem Herabsteigen in den αἰσθητὸς κόσμος mit dem αὐγοειδὴς χιτών bekleidet, mit dem strahlenden Astralkörper der modernen Spiritisten, der dünn und nicht durch das Tastgefühl wahrnehmbar ist (λεπτὸς καὶ ἀναφής); dieser „Astralkörper" aber heisst bei den Chaldæern „der Flächenleib" (τὸ ἐπίπεδον).

§. 206. Mit der Frage nach dem Körper, der den Dæmonen von Haus aus zukommt, ist auch die Frage nach der Art und Weise, wie sie sich mit Hilfe des pneumatischen Leibes selbst den Menschen bemerkbar machen können, enge verknüpft. Sichtbar können sie so nicht werden, denn es ist ja die Unsichtbarkeit, die den pneumatischen Leib zum „Geisterleib" macht; deshalb sind die Dæmonen im ursprünglichen Zustand durch die Augen nicht wahrnehmbar, wohl aber durch die Organe des Gehör- Geruch- und Tastsinnes. Oben §15 haben wir gesehen, dass ihnen schon Pythagoras Laute und Stimme beilegte, ebenso auch Demokrit (cf. §18) und Plotin (cf. §40); auch Sokrates glaubte die Stimme seines δαιμόνιον zu vernehmen.

Denn ausdrücklich spricht er von seiner φωνή (bei Plato, Theages pag. 128 Phaedr. pag. 242 cf. Apologie pag. 31. 40.) und soll sich sogar mit dem Daimonion unterredet haben (Plutarch Non posse suaviter vivi sec. Epic. cap. 22). Sokrates selbst soll es für Windbeutelei erklärt haben, wenn jemand sagte, er habe durch eine Erscheinung (δι᾽ ὄψεως) ein göttliches Anzeichen erhalten, wenn aber jemand von einer φωνή sprach, habe er das wohl beachtet (Plutarch De genio Socrat. 20). Ähnlich wird auch von Scipio erzählt τὸ δαιμόνιον ἥκειν τὸ σύνηθες αὐτῷ καὶ καλεῖν ἐπὶ τοὺς πολεμίους (Appian. De reb. Hispan. 26 cf. 23. Livius XXVI 19). Wenn dies also hier auch nur von der speziellen Gattung der ἴδιοι δαίμονες erzählt wird, so folgt doch daraus auch die Giltigkeit dieser Annahme für die Klasse der Dæmonen überhaupt. Interessant ist, was Proclus hierüber sagt: „nicht jeder Laut (Ton) wird von allen Menschen in gleicher Weise gehört, sondern die einen vernehmen diesen, die andern jenen Ton, indem nicht allen das gleiche Hörvermögen, ἀκοή, zukommt; deshalb hören auch manche die Stimmen, φωνάς, der Dæmonen, manche aber nicht, obwohl sie mit denen beisammen sind, welche sie hören. Und diese Fähigkeit verleiht dem einen die ἱερατικὴ δύναμις, also das durch Beobachtung der heiligen Gebräuche, Ceremonien und Vorschriften erst erworbene übermenschliche Vermögen, dem andern dagegen eine natürliche Veranlagung, κατασκευὴ φύσεως, genau so wie auch mit eigenen Augen anderen Unsichtbares zu sehen ebenfalls auf eines von diesen beiden zurückzuführen ist (ad Rempubl. II. pag. 167 Kroll).

§. 207. Umgekehrt verfügten natürlich auch die Daemonen und höheren Wesen überhaupt über Gehörsinn und waren da sogar recht empfindlich. Denn lautes und misstönendes oder verworrenes Getöse verscheuchte die Dæmonen, weshalb man auch bei Verfinsterungen der Sonne und des Mondes, die man auf böse Dæmonen zurückführte, möglichst Lärm machte.

Vergleiche z. B. Plinius II 9. (12) 2; Schol. Theocrit II 36; Ovid, Metam. VII. 207sq. Iuvenal VI. 442sq. Martial XII 57.16 sq. Livius XXVI. 5, 9; Tacit. Annal. I. 28, Tibull I 8.21 cf. Gruppe, Griech. Mythol. u. Religionsgesch. II. Index, S. 1901 (Erzschlagen); Roscher Selene 89, 187 47; Archiv für Religionswiss. 3 (1900) 97 sq. Besonders 136 sq. Dedo 13 sq. Rohde Psyche II. 77_2; Abt p. 85; Kroll Aberglaube p. 7 sq. Wissowa Relig. und Kult der Römer p. 30 cf. 487_5; Pauly-Wissowa Realencyclop. I 51. 17 sq. Wünsch Antikes Zaubergerät p. 38 Cook in Journal of Hell. Stud. 22 1902, p. 14 u.s.w. Für die Ägypter: Fr. W. v. Bissing und J. Capart Ägyptische Zeitschrift 39, 144 sq. Wiedemann Rel. p. 74 Magie p. 25 Erman Religion... Für die Babylonier z. B. Campbell-Thompson Semitic Magic p. 47 sq 52 sq. u.s.w.

ausserdem aber war ihnen auch der Bronzeklang zuwieder und ein sicheres Mittel sie zu vertreiben. Die ausserordentlich zahlreichen und auch schon oft und oft behandelten Stellen hierüber übergehe ich und will nur ein paar Notizen angeben, die diese allen Völkern aller Zeiten eigene Anschauung zu begründen suchen: So sagt Apollodor frgt. 36 der Erzklang sei gut πρὸς πᾶσαν ἀφοσίωσιν καὶ ἀποκάθαρσιν, und warum deutet das Schol. Theocrit. II 36 an, denn das Erz selbst wurde für rein und Befleckung abhaltend und vertreibend gehalten. Plutarch wieder sagt, dass wir alle durch den Klang der ehernen Gefässe ergriffen werden, constatiert also eine Beeinflussung unserer den höheren Geschlechtern verwandten Seele durch diese Art von Klang (De Iside et Osir. 29), und Pythagoras (Porphyrius Vita Pyth. cap. 41) soll behauptet haben, dass der Klang geschlagenen Erzes die φωνή τινος τῶν δαιμόνων sei ἐναπειλημμένη τῷ χαλκῷ, und seine Schüler, dass das Erz παντὶ συνηχεῖ θειοτέρῳ πνεύματι, weshalb auch der Dreifuss des Apollo aus Erz sei (Eustath. ad Ody. pag. 1067 sq). Ähnlich endlich auch Proclus: ἠχητικώτατος ὁ χαλκὸς καὶ μιμεῖται τὸν ῥοῖζον τὸν ζωτικὸν τῆς ψυχῆς (ad Rempubl. 42, II pag 76 Kroll). Der psychologisch begründete und allein wahre Grund lag aber im Verhältnis des Kupfers und der Bronze zum Menschen, als er in die Eisenzeit eingetreten war cf. unten §. 597. Auch die Zauberpapyri natürlich kennen das noch; so sagt der Magus im Papyrus Paris 2296 in einer Anrufung an Selene: „Ich habe zwar die eherne Pauke in der Gewalt, aber ich schlage sie nicht, wenn du mir jetzt nicht willfährst!“ d. h. hilfst du mir jetzt nicht, dann werde auch ich dir nicht helfen in der Zeit deiner Verfinsterung. In Ägypten bezweckte man das Gleiche durch die Sistren, denn Plutarch sagt ausdrücklich (l. c. 63), dass durch ihr Klirren Typhon, Seth, verscheucht und zurückgetrieben werde; Typhon aber bewirkte auch die Sonnen- und Mondesfinsternisse (cf. unten II. § 143). Bei den Juden endlich hatten wohl auch die Glöckchen am Gewand des hohen Priesters den gleichen Zweck (cf. Smend, Alttestamentliche Religionsgesch. 126). Übrigens sagt Lucian, Philopseudes 15, dass sich die Gespenster auch davon machen, wenn sie den Klang von Silber hören.

§. 208. Die an sich unsichtbaren Dæmonen kündeten sich ferner auch durch Gerüche an und zwar die guten durch angenehme (wie etwa die Engel), die bösen aber durch üble (s. oben § 47, Porphyrius, und § 160, Olympiodor) wie sie sich ja auch anderseits durch die entsprechenden Gerüche anziehen, beziehungsweise vertreiben liessen cf. unten § 47 und § 416. Darauf beruht zweifellos auch die Angst vor Blähungen und die daraus resultierenden Speisegebote, wie z. B. hinsichtlich der stark blähenden Bohnen und Zwiebelgewächse, cf. unten § 531 sq.

§. 209. Von der Fühlbarkeit der an sich unsichtbaren Dæmonenleiber aber ist schon § 47 gesprochen worden. Hier sei nur noch auf Procopius Histor. arc. 12 verwiesen, der von Biglenitza, der Mutter des K. Iustinian, erzählt, sie selbst habe ihren Freunden mitgeteilt, ein Daemon sei zu ihr gekommen und habe bei ihr gelegen; sie habe ihn zwar nicht sehen können, wohl aber seine Beiwohnung gefühlt und so habe sie von ihm den Iustinian empfangen.

Wollten sich dagegen die Dæmonen sichtbar machen, so mussten sie irgendeine Gestalt annehmen cf. oben § 47; am angemessensten war nach der Auffassung der Philosophen für Götter und Dæmonen höherer Ordnung das Sichtbarwerden in Feuergestalt, wenn ihnen auch andere Möglichkeiten zu Gebote standen cf. oben §. 107. Davon weiss auch Psellus, denn er sagt, dass von den Luftdæmonen ein Feuerglanz (αὐγαὶ πυρώδεις) zu ihren Verehrern gelange, was diese wahnwitzigen Leute „Götterschau“, θεοπτίαι, zu nennen sich beehren (de operat. dæm. cap. 22 Sp. 872) und von der Magie, μαγεία, sagt er, dass sie oft auch das Aufleuchten von himmlischem Feuer vorspiegle, φαντάζει πολλάκις καὶ πυρὸς οὐρανίου ἐκδόσεις (Graecor. opinion. de dæmon. cap. 5 Spalte 880). § 210. Für gewöhnlich aber wird man sich im Volk die Dæmonen und Gespenster in menschlicher Gestalt vorgestellt haben, mit bald schönem, bald hæsslichem und furchterregendem Äusseren, wie das Porphyrius offenbar in engem Anschluss an volkstümliche Anschauungen lehrte cf. oben §. 47.

Auch darüber bringt Psellus folgende interessante Stelle: „Keine Art von Dæmonen ist von Natur männlich oder weiblich ... weil aber die Körper der Dæmonen sehr formbar sind und schmiegsam εὐάγωγα καὶ εὐκαμπῆ, eignen sie sich für jegliche Erscheinungsform und jeder Dæmon formt daher seinen Körper nach der Form, die er sich (für sein Sichtbarwerden) erwählte und nimmt auch die Farbe an, die dieser Form angemessen ist (de operat. dæm. cap. 18 Spalte 861 sq.); dabei aber ist es doch nicht ganz seiner Willkühr überlassen, ob er als Mann oder als Weib erscheint; denn das ist in der Natur seines pneumatischen Leibes begrün-

det: so können die χθόνιοι δαίμονες, weil sie sich an trockenen Örtlichkeiten, τόποις αὐχμηροῖς, aufhalten, bald männliche Gestalt annehmen, denn auch ihre pneumatischen σώματα sind deshalb etwas trocken oder dürr, ὑπόξηρα, und daher nur männliche Körperform anzunehmen geeignet, da auch der männliche Körper seinem Wesen nach trockener ist als der weibliche (de oper. dæm. cap. 19 Spalte 865; die angebliche Trockenheit des männlichen Körpers führte man auf das Fehlen der Menstruation und der Milchsekretion zurück); die ὑδραῖοι δαίμονες dagegen nehmen eben aus diesem Grunde weibliche Gestalt oder auch die von Vögeln an: denn weil sie im Feuchten leben, ziehen sie die weichlichere Art vor. Deshalb nennen auch die Hellenen diese Wasserdæmonen weiblich, nämlich Naiaden, Nereiden, Dryaden (c. 18$_{5}$.)

So scheint also Psellus eine Scheidung in die beiden Geschlechter bloss für die Erscheinungsformen, nicht aber für den pneumatischen Leib der Dæmonen an sich anzunehmen, wodurch er sich von der Lehre der Philosophen, wie des Proclus (in Tim. I p. 15d: δαιμονίδες und δαίμονες), Hermias (in Phaedr. p. 87) und der Stoiker (Seneca epist. 110; Plin. II 7$_{5}$) entfernt. – Trotzdem scheinen hier die Philosophen die volkstümliche Anschauung zu repræsentieren.

§. 211. Schon oben § 29 sq. habe ich auf gewisse unheimliche und bösartige Gespenster hingewiesen, auf die Empusa, Lamia, Mormolyke, Alphito und Akko, die immer mit diesen weiblichen, wie Eigennamen gebrauchten Gattungsnamen bezeichnet und auch immer in weiblicher Gestalt vorgestellt wurden. Der Glaube an diese Hexen muss alt und weitverbreitet gewesen sein, denn schon Aristophanes, der um 450 bis cc. 385 lebte, erwähnt die Empuse und Lamia öfter und die Mormo wieder finden wir schon bei Theocrit, geb. cc. 305 vor Chr., als Gespenst der Kinderstube. Insbesondere die Komiker gedachten dieser Vampyrgeister so oft, dass Harpokration von der Empusa sagen konnte „die Komödie sei ihres Namens voll". Das beweist hinlänglich die Volkstümlichkeit des Glaubens an von Natur weibliche Dæmonen.

Dabei aber war natürlich auch diesen Unholdinnen die Möglichkeit gegeben, auch in anderer Gestalt sichtbar zu werden, wie man das bei einem nächtlichen Spuk erwarten muss.

Darüber belehrt vorzüglich Aristophanes in seinen Fröschen v. 285-305 wo die Empuse dem Gotte Dionysos und seinem Sklaven Xanthias erscheint, da sie in den Hades hinabsteigen, und zwar bald als Stier, bald als Maulesel, und bald als reizendes Weib. Dann verwandelt sie sich wieder in einen Hund und endlich in eine menschliche Figur mit feuersprühendem Gesicht und einem Bein aus Erz und dem andern aus Mist. Und auch dem Apollonius von Tyana und seinen Begleitern auf ihrem Zug über den Kaukasus nach Indien zeigte sie sich in stets wechselnder Gestalt und floh endlich vor den Schimpfworten des Apollonius (vita Apoll. II 4) „schrillend wie die Schatten der Toten (wie bei Homer Il. XXIII. 100. Ody. XXIV. 5). Nach dem Scholion zu obiger Aristophanesstelle bestand eines ihrer Beine aus Eselsmist (cf. Athen. XIII pag. 566 E; Laistner Das Rätsel der Sphinx I 62 A.) woraus dann ein Eselsfuss wurde, weshalb sie ὀνοσκελίς, schol. Aristoph. Eccles. 1056, oder ὀνοκωλίς (schol. Frösche 294 Ps. Eudocia p. 256 Flach, Bekker Anecd. I 249$_{29}$ = FHG II 493$_{17}$) genannt wird. Noch Gerontios, später Bischof von Nicomedia, ergriff bei Nacht eine solche ὀνοσκελίς, schor ihr den Kopf und warf sie in eine Stampfmühle (Sozomenus Hist. eccles VIII. 6.) Sonst aber war sie ein mit allen Reizen geschmücktes Weib, was darauf hindeutet, wie sie den Menschen zu schaden suchte. So erzählt denn auch Lucian, Vera hist. II 46, von ὀνοσκελέαι, schönen nach Hetærenart aufgeputzten Weibern mit Eselshufen statt der Füsse, die sich auch verwandeln können und Fremde an sich locken, die machen sie betrunken, gehen mit ihnen schlafen und fallen dann über sie her, wenn sie, von Wein und Liebe erschlafft eingeschlafen sind. Dasselbe werden wir gleich von dem verwandten Gespenst, der Lamia, hören. Und auch im jüdisch-griechischen Testament Salomo's (Spalte 1320) fragt Salomo den Βεελζεβοὺλ als ἔξαρχος τῶν δαιμονίων, ob es auch θήλειαι, also Weiber, unter den δαιμόνια gebe; das wird bejaht und jetzt beruft Belzebub den weiblichen δαίμων „Eselsbein", Ὀνοσκελίς, μορφὴν ἔχουσαν περικαλλῆ καὶ δέσμα γυναικὸς εὐχρώτου καὶ κερατίζουσαν τὴν κεφαλήν· dieses Gespenst sagt nun von sich, dass es die Menschen durch seine Reize verführe und dann erwürge. Deutlich als Vampyr erscheint die Empusa auch schon bei Aristophanes, denn hier schimpft ein junger Mann, den eine alte Vettel ins Bett ziehen will, „Empusenspuk, in eine blutgeschwollene Blase eingehüllt (Eccles. 1056: ἔμπουσά τις / ἐξ αἵματος φλύκταιναν ἠμφιεσμένη.) Dabei untersteht dieses Gespenst der unheimlichen Hekate, die es gegen diejenigen ausschickt, welchen sie zürnt; ja bei Aristophanes wird die Empuse sogar mit Hekate identifiziert: χθονία θ' Ἑκάτη / σπείρας ὄφεων ἐλελιξομένη / B. τί καλεῖς τὴν

"Ἔμπουσαν; (Fragm. 500.501. aus den Tagenistai im Schol. Arist. Frösche 293 Koch Comic. Attic. Frag. I 521. cf. überhaupt Bekker Charikles I 35 Bachofen Gräbersymbolik 387 sq. Welcker Griech. Götterlehre II. 413 Preller-Robert 327 Rohde, Psyche ² II 83, 407 sq. Waser, Skylla und Charybdis 26 f. Gruppe, Griech. Mythol. 759₁; 769. 798. Archiv für Religionswiss. 2, 1899, 63,1 und Waser in Pauly-Wissowa Realencycl. V Sp. 2540-43; Radermacher, Jenseitsvorstellungen S. 106.

§ 212. Eng verwandt mit ihr war auch das 2. weibliche Gespenst des Volksaberglaubens, die Lamia, die Verschlingerin; nach Philostratus knüpfte sie in Gestalt eines reizenden Weibes mit einem Jüngling Menippus zu Korinth ein Liebesverhältnis an. Apollonius von Tyana aber, der zum Hochzeitsmahle geladen war, entlarvte sie als „eine der Empusen, die man Lamiae und Mormolykeia nennt", erwies den prächtigen Aufwand für das Gastmahl als blosses Zauberblendwerk, das vor dem Weisen nicht Stand hielt, und zwang das Phantom zu dem Geständnis, dass es eine Empuse sei und den Menippus mit Wollust sättige, um ihn aufzuzehren; denn sie pflege junge, schöne Männer auszusaugen, da ihr Blut rein unvermischt sei (Vita Apollon. IV 25). §. 213. Mit Vorliebe aber raubte und frass sie kleine Kinder und wurde so auch zu einer Lieblingsfigur der Komödie (cf. Aristophan. Pax 758 Wespen 1035 Equit. 693); daher warnt Horaz Ars poëtica 338-40 den dramatischen Dichter vor der Anwendung allzu grasser Wendungen wie z. B. „aus der Lamia Bauch ziehn lebendgefressene Kinder." Ihre Gier nach kleinen Kindern erkärte die Sage, Hera habe aus Eifersucht die Kinder der Königstochter Lamia und des Zeus getötet oder auch sie selbst im Wahnsinn hiezu genötigt, worauf Lamia, die Tochter des Belos und der Libya, in ihrer Verzweiflung zum Kinder fressenden Gespenst wurde, um im blinden Drang nach Rache auch andere Mütter die eigene Qual fühlen zu lassen. (cf. Schol. Aristophan. Pax 758 Wesp. 1035 Equ. 693 Suidas, Photius, Hesychius s. v. Λαμία; eine etwas abweichende Version der Sage bei Diodor XX 41 cf. noch Plutarch De curios. 2; Strabo I 19; Schol. Aristides rhetor. p. 19 Fromm; Antoninus Liberal. 8; Friedlænder Sittengesch. I 433 sq. Preller-Robert 1. 507; Stoll bei Roscher Lex. der Mythol. II 2 Sp. 1819-21; Radermacher Jenseitsvorstellungen p. 120).

§. 214. Ganz Ähnliches wird auch von dem 3. weiblichen Gespenst, der Gello, erzählt, die aber auch als Jungfrau von Lesbos erscheint (cf. Zenob. III 3; Hesychius Γελλώ und Γέλλως; Suidas Γελλοῦς; Preller I 508; Roscher l. c.). Ebenso war auch die Mormo ein weibliches Schreckgespenst für unartige Kinder; bei Theokrit ruft die Mutter, die sich am Adonisfest die grosse Procession besehen will, dem weinenden Kindchen, das sie nicht weggehen lassen will, zu: „Mormo beisst! (wenn du nicht aufhörst!)" Idyll. XV 40 μορμὼ δάκνει cf. oben § 29; Roscher II 2 Sp. 3213/4. Endlich erwähnt Plutarch in seiner Schrift gegen die Stoiker, die an dem volkstümlichen Glauben an weibliche Dæmonen festhielten, auch die Akko und Alphito als Kinderschreck (c. 15 cf. Roscher l. c. I Sp. 1637; Tzetzes Chiliad. V 724 sq. bezeichnet die Μορμώ als λύκειον σκότους φάσμα.)

§. 215. Weniger bekannt scheint dagegen ein weiblicher Dæmon Βαβώ oder Βαυβώ gewesen zu sein, der unserem „Wauwau" entspricht und mit der aus der Demetersage bekannten Figur Baubo zusammengeworfen wurde (Mich. Psellus bei Allat. De quorundam Graec. opinat. p. 339 cf. Hesych. Βαυβώ und Lobeck Aglaoph. II 818 sq.

§ 216. Dieser gewiss uralte griechische Volksglaube an weibliche Gespenster ist in späterer Zeit durch die orientalischen Dæmonologieen gewiss nur noch mehr gefestigt worden. So glaubten insbesonders die alten Babylonier-Assyrer an weibliche böse Dæmonen, die den griechischen Unholdinnen ausserordentlich ähnlich sind.

Da ist zunächst der weibliche Dæmon Labartu „die Verschlingerin" (Λαμία) zu erwähnen, die den Menschen das Blut aussaugt, mit Löwenkopf, Eselszähnen und Löwenstimme odor Schakalgeheul; doch erscheint sie auch ganz in Eselsgestalt. Ist sie menschlich gebildet, so ist sie bleich wie Ton und von ihren Lippen strömt Geifer. Das Entsetzen vor ihr muss ausserordentlich gewesen sein, denn die Bibliothek Aschurbanipals hat zahlreiche Täfelchen mit zusammen rund 500 Zeilen Beschwörungstext geliefert; bisweilen wird sie auch als Göttin bezeichnet. Dann die Ardat lili, „das Nachtmädchen" und die Lilitu, „das Nachtweibchen", voll schlimmster Tücke und ein Vampyrdæmon heilloser Liebeslust (cf. Fossey p. 36 sq. Jastrow I. p. 319, 333 s., 335 ss.) Genau dasselbe Gespenst kannten auch die alten Juden und nannten es auch Lilith לילית (cf. Weiss p. 408 ss. Schwab Vocabulaire; Blau p. 11 s.). So sagt der Prophet Jesaia 34,14: „(Zion wird durch den Zorn Gottes so heimgesucht werden, und so veröden,) dass (auf seiner Stätte) ein Teufel (Sched) dem andern begegnen und die Lilith dort hausen und Ruhe finden wird." Daneben werden noch 3 andere Mütter der bösen Dæmonen genannt: Nahama נעמה, Ogereth אוגרת und Machalath מחלת und Rabba erzählt, er habe Hurmiz, die Tochter der Lilith, gesehn (Blau p. 12 nach Baba Bathra 73 a und Sanhedrin 39 a. Blau p. 12 n. 2 nach Sabbath 151 b berichtet auch von dem Glauben, dass wer allein in einem Hause schläft, von der Lilith besessen wird. Daher ist es ganz natürlich, dass auch im jüdisch-griechischen Testament Salomo's ἄρσενα καὶ θήλεα δαιμόνια erwähnt werden und auch bestimmte weibliche Dæmonen, die wir schon oben nannten (§ 176. 211); ja Spalte 1325 erscheinen gleich 7 πνεύματα θηλυκά auf einmal εὔμορφα τὸ εἶδος καὶ εὔσχημα und Spalte 1337 der δαίμων Ἐνήψιος (?) πνεῦμα ὡς γυνὴ μὲν τὸ εἶδος, ἔχουσα εἰς δὲ τοὺς ὤμους ἑτέρας δύο κεφαλὰς

σὺν χερσίν. Und da auch die Ägypter weibliche (Krankheits)=Dæmonen kannten — cf. Erman, Zaubersprüche für Mutter und Kind, Abhandlungen der Berliner Akademie 1901, 1_9 = Chrestomathie Nr. 40B p. 99s.: hier beschwört eine Mutter den Dæmon, den sie, um sicher zu gehen, sowohl als männlichen wie auch als weiblichen Dæmon anredet, das Kind nicht zu küssen, nicht einzuschläfern, nicht zu schädigen und es „nicht fortzunehmen aus ihrem Arme, denn sie habe sein Amulet gemacht gegen den Dæmon." Erman erklärt den Dæmon „für einen spukenden Toten", also für einen νεκυδαίμων — ist es nicht verwunderlich, wenn auch die griechisch-ägyptischen Zauberpapyri „Daemoninnen" erwähnen. So zählt der Papyrus Leidens. W (cf. Dieterich Abraxas 194_{10}) auf: ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, δαίμονες, δαιμόνισσαι, καὶ πάντα τὰ ὑπὸ τὴν κτίσιν, die alle dem κύριον ὄνομα, ὅ ἐστιν Ὀγδοάς, θεὸς τὰ πάντα ἐπιτάσσων καὶ διοικῶν unterliegen. Ähnlich die metrische Anrufung an Hekate-Selene im Papyr. Paris. 2339, wo unter den Rachegeistern, die sie aussenden soll, auch Ἐρινῦς δαίμονάς τ' ἐπαιτίους (der Papyr. hat ερασιους, Dieterich Abrax. 35) erwähnt werden; hier sind vielleicht nicht die bekannten Erinnyen des offiziellen Glaubens, sondern Dæmoninnen des Volksaberglaubens gemeint. Endlich betet in demselben Papyrus l. 2517 der Geistergläubige: διαφύλαξόν με ἀπὸ πονηροῦ παντὸς δαίμονος, ἤτοι ἀρσενικοῦ πονηροῦ ἢ θηλυκοῦ (aus einem Liebeszauber, den R. Wünsch in Lietzmann's Kleinen Texten gesondert herausgab N° 84, 1911). Doch ist es auch hier fraglich, ob nicht νεκυδαίμονες gemeint sind, deren Scheidung in die beiden Geschlechter durch das jeweilige Geschlecht des Körpers, den sie beseelten, bedingt gewesen sein dürfte.

§. 217 Nach dem Testament Salomo's konnten übrigens von Haus aus männliche Dæmonen auch weibliche Gestalt annehmen: so Spalte 1320 der an sich männliche δαίμων Ὀρνίας, um die Menschen im Schlafe zu verführen und dann zu erwürgen.

§. 218 Im allgemeinen aber scheint man sich bei den Griechen die echten Dæmonen ihrem Wesen nach meist männlich vorgestellt zu haben.

So hatte Polygnot auf seinem berühmten Gemälde der Unterwelt den das Fleisch der Toten fressenden δαίμων Eurynomos (euphemistisch „der Weitgebietende") mit schwarzblauem Leibe wie eine Schmeissfliege gemalt, mit bleckenden Zähnen und auf einem Geierfell sitzend, denn auch der Geier nährt sich von Aas; ausdrücklich sagt Pausanias, dem wir diese Beschreibung verdanken, er sei ein δαίμων τῶν ἐν Ἅιδου, der den Leichen das Fleisch von den Knochen fresse (X. 28_7, über die Toten als Mahl des Hades cf. Sophocles El. 543; Kaibel Epigramm. 647_{16}; auch Hekate heisst bei Abel Orphica p. 292 αἱμοπότι, καρδιόδαιτε, σαρκοφάγος. Die Neugriechen glauben das heute noch vom Charon: Schmidt, Volksleben № 246). Auf einem andern Gemälde wieder, das Philostratus beschreibt, war derjenige Dæmon dargestellt, der an der Quelle des Nil's in Äthiopien stehend, die regelmässige Überschwemmung bewirkte, so gross, dass er bis zum Himmel zu reichen schien (Imag. I 5).

§. 219. Und auch wenn Dæmonen Menschengestalt annahmen, erschienen sie nur selten als Weiber. So erschien dem Dio von Syrakus des Abends eine erinyenartige Gestalt, welche das Haus mit einem Besen auskehrte und so den unmittelbar darauf folgenden Selbstmord eines Sohnes des Dio verkündigte (Plutarch Dio 55). Auch dem Curtius Rufus zeigte sich gegen Abend in einer Säulenhalle die Africa, der Schutzdaemon dieses Erdteils, als majestätisches Weib und verkündigte ihm hohe Ehren. Plinius Epist. VII 27. 1s.

§ 220. Sonst dagegen hören wir nur von männlichen Dæmonenerscheinungen. Als einst die Eleer den eingefallenen Arkadern kampfgerüstet gegenüberstanden, brachte ihnen ein Weib ein nacktes Kind als Mitkämpfer; es wurde zwischen die beiden Heere auf die Erde gesetzt und verwandelte sich, als die Arcader angriffen, in einen Drachen. Nachdem es so die Feinde in die Flucht geschlagen, verschwand der Drache in der Erde; die Eleer aber errichteten an dieser Stelle einen Tempel zu Ehren der Eileithyia, die den Knaben gebracht hatte, und des Sosipolis, wie man den Dæmon nannte (Pausanias VI 20). Auch der Dæmon, der Caracallas Tod verkündete, erschien als Mann und verschwand plötzlich zu Capua: Cassius Dio 78_7. Ebenso auch ein Dæmon, der zur Zeit des Elagabal in Gestalt Alexander des Grossen die Donauländer, Thrakien und Kleinasien durchzog, bei Chalcedon ein nächtliches Opfer darbrachte, ein hölzernes Pferd vergrub und verschwand: Cassius Dio 79_{18}. Endlich galt auch Kaiser Iustinian als Dæmon, da er fast gar nichts ass und trank und dabei auch unmenschlich der Wollust fröhnte (Procop. Hist. arc. 12 cf. 13). Nachts sahen die Diener statt seiner ein greuliches Gespenst (id. l. c.) ja ein frommer Mönch sah bei einer Audienz statt seiner sogar den Satan selbst auf dem Throne sitzen. Auch wollte man gesehen haben, wie der Kopf des Kaisers plötzlich unsichtbar wurde, während der übrige Leib auf- und ab gieng u.s.w.; dass Iustinian auch für den Sohn eines Dæmons galt, habe ich schon in § 209 bemerkt.

§ 221. Bei Heliodor Aethiop. III. 13 gibt ein ägyptischer Priester die Merkmale an, nach denen man die in Menschengestalt erscheinenden Götter und Dæmonen von wirklichen Menschen unterscheiden könne: nach ihm blinzeln die als Menschen erscheinenden Götter und Dæmonen nicht und be-

werkstelligen ihren Gang nicht durch Trennen und Wechseln der Beine und Füsse, sondern sie durchschneiden die Luft mit Hilfe eines ætherischen Schwunges. Dafür beruft er sich auf Homer Il. I, 200 und auf die Gewohnheit der Ägypter, die Götterstatuen mit geschlossenen Beinen darzustellen (Aethiopica III 13).

Bei den alten Juden übrigens hatten die als Menschen erscheinenden Teufel (Schedim) gewöhnlich Hühnerfüsse und warfen keinen Schatten (Blau p. 11 nach Karethot 5b; Gittin 68b; Joma 75a; Jebamoth 122a); letzteres nahmen auch die Griechen bezüglich der sichtbar werdenden Totendæmonen an cf. unten § 364. Die in den Zauberpapyri in Menschengestalt erscheinenden Götter und Dæmonen unterscheiden sich für gewöhnlich in nichts von wirklichen Menschen oder ihren menschlich gestalteten Bildsäulen und lassen sich wie wirkliche Menschen küssen und die Hände drücken. (cf. unten II § 135.) Ja sie pflegen wie Menschen geschlechtlichen Umgang mit dem Magier (cf. II. § 134). Die „Wissenschaft" der Theurgen allerdings lehrte hier manches Abweichende und leistete gerade auf dem Gebiet der Klassifikation der αὐτοφάνειαι ganz Erstaunliches, worüber Iamblichus (cf. unten II § 85 sq.) und Proclus (cf. II § 94 sq) noch zu Worte kommen werden.

§. 223 Bekanntlich hegten auch die Griechen und Römer den Glauben, dass sich gewisse gespenstische Leute in Wölfe verwandeln konnten (cf. Herodot IV. 105; Plinius Hist. Nat. VIII 34, 22, 2-3; Pausan. VI 8, VIII 2 und überhaupt Roscher's „Kynanthropie".) Aus einer Werwolfsgeschichte bei Petronius (Sat. c. 61 Buecheler) geht nun hervor, dass Verwundungen, die ein solcher Mensch als Werwolf empfieng, auch nach seiner Rückverwandlung an seinem jetzt wieder menschlichen Körper aufwies. Jedenfalls fühlten auch die eigentlich körperlosen Götter und Dæmonen alle ihren „Materialisationen" angetanen Unbilden, woraus sich auch ihre Furcht vor scharfen und spitzigen Gegenstænden erklärt, die deshalb als gute Schutzmittel gegen sichtbar werdende, „verkörperte" Dæmonen und Götter angewendet wurden (cf. unten § 879, oben § 203).

§. 224. Schon oben haben wir gesehen (§ 48), dass Porphyrius guten wie bösen Dæmonen eine für sie notwendige Nahrungsaufnahme zuschrieb, und zwar für die guten die Düfte von Rauchopfern, für die bösen den Blut- und Fettdampf der Schlachtopfer. Das ist zweifellos volkstümliche Auffassung auch hinsichtlich der Göttergewesen, wie insbesonders der Spott Lucians und der Eifer der Kirchenschriftsteller beweist.

Für die letzteren cf. z. B. Origenes Exhortat. ad martyr. 45 (Spalte 621 f) Contra Cels. III 28, 36 IV 32 VII 5, 6, 35, 50, 64. VIII. 60. 61. Tertullian, Apol. 22. 23 De idol. 7 Ad Scapul. 2 Athenagoras Legatio pag. 33 sq. Gregor Nazianz. Orat. IV adv. Iulian., XVIII; Arnobius, Contra gentes III pag. 114, V p. 156. 169, VII pag. 212, pag. 233; Minucius Felix, Octav. pag. 30; Prudentius Hymnus 1., Adv. Symmach. I pag. 233; Iustin. Martyr. Apol. 1, Firmicus Maternus De errore profan. rel. 14; Hieronymus Epist. ad Damas. III pag. 128. §. 225 Auch Psellus, der viel Volkstümliches bringt, ist natürlich der Meinung dass die Dæmonen oder wenigstens die niederen Klassen derselben Nahrung zu sich nehmen müssen; er sagt (de operat. dæm. cap. 9 Sp. 841): „Es nähren sich die Dæmonen teils durch Einatmen (δι' εἰσπνοῆς), teils von Feuchtigkeit (δι' ὑγρότητος), doch, nicht etwa wie wir mit Hilfe einer Mundöffnung, sondern durch Einsaugen (σπῶντες) der umgebenden Feuchtigkeit von aussen, wie das auch die Schaltiere (ὀστρακόδερμα) tun.... Doch gilt das nicht für alle Dæmonen, sondern bloss für die der Materie anhangenden (τὰ πρόσυλα), die lichtscheuen (μισοφαές), die Wasser- (ὑδραῖον) und alle unterirdischen Daemonen (καὶ ὅσον ἐστὶ γένος ὑποχθόνιον)." Auch nach ihm also beschränkt sich die Nahrung der Dæmonen auf Dünste und Feuchtigkeiten, feste Nahrung scheint auch er abzulehnen. Auch erstere Auffassung bekämpft sehr energisch der sogenannte Iamblichus, die darauf bezügliche Stelle werden wir später bei Behandlung der magischen Opfer zu besprechen haben cf. § 870; auch Pseudo-Cyprian sagt Confessio 4 pag. 1111, dass ihm die Chaldæer κατέλεξαν οἴκους ἑνὸς ἑκάστου (ἀστέρος und seines Dæmons) καὶ κοινωνίας καὶ τροφὰς καὶ πόματα (cf. 6 pag. 1114.) – §. 226. Im Testament Salomo's Sp. 1316 aber isst der böse δαίμων Ὀρνίας dem ersten Werkmeister beim Tempelbau zu Jerusalem tagtäglich am Abend die Hälfte seiner Ration weg, ja er saugt ihm sogar die Lebenskraft aus dem Daumen seiner rechten Hand, so dass er immer schwächer und elender wird. Hier also isst der Dæmon auch feste Speisen, ohne dass sie durch das Opferfeuer in Dæmpfe verwandelt worden sind. Dasselbe finden wir auch in den griechisch-ägyptischen Zauberpapyri

im Papyrus Paris. 52 sq. folgende Vorschriften: Sieben Tage lang vor Eintritt des Vollmonds halte dich rein und enthalte dich auch des Beseelten und Ungekochten. Wovon du aber issest, davon lass die Hälfte innerhalb der angegebenen Tage in einem aus Natron und Schwefelmasse gefertigten Gefässe [für den Dæmon, der beschworen werden soll] übrig ... und enthalte dich auch des Weines. Wenn der Mond aber voll geworden ist, geh in den östlichen Teil der Stadt oder des Dorfes oder des Hauses, ganz allein, und wirf das Übriggelassene auf dem Felde weg." Dann muss man, während der Dæmon, durch die Speisen angelockt, sie isst, wieder schnell nach Hause zurückkehren, damit einem der Dæmon nicht zuvorkomme und einen aussperre cf. unten II. § 127. 264. Genau die gleiche Auffassung hatte man ja auch bezüglich der festen und flüssigen Speisen, die man als Nahrung für die Totengeister, für Hekate selbst und ihr Dæmonenheer an den Gräbern, beziehungsweise den Kreuzwegen aufstellte.

§. 227. Die Dæmonen nehmen aber nicht nur Nahrung auf, sondern sie geben auch Samen von sich. Zunächst sei auf Psellus hingewiesen, der die Bemerkung des Porphyrius wiederholt, dass sie auch σπερμαίνειν, also Samen zu ergiessen vermögen und dass bei einigen sich daraus σκώληκες „Würmer" erzeugen; der Samenerguss aber erfolgt ohne μόρια σπερμογόνα καὶ ζωϊκά (de operat. dæm. cap. 9 Sp. 840-1 cf oben §. 49)

§. 228. Die volkstümliche Meinung aber gieng viel weiter, denn sie nahm einen Geschlechtsverkehr mit Menschen und Tieren ganz nach Art des menschlichen und tierischen Zeugungsaktes an. Den Anlass hiefür boten natürlich die durch physische Zustände erregten wollüstigen Träume, die ja sogar zum Samenerguss des Träumenden führen können. Daher gesellten sich diese Dæmonen, die man ἐφιάλτης, inuus oder incubo (incubus) nannte, namentlich Schlafenden bei und von ihrer geschlechtlichen Betätigung hiessen sie „Bespringer, Beleger, Schwängerer." Vielfach werden diese Dæmonen mit Pan, den Faunen und Satyrn zusammengestellt cf. z. B. Artemidor, Onirocrit. pag. 139_{21}; Servius zu Vergils Aen. VI. 775; für die Satyrn besonders Philostratus Vita Apollon. VI. 27 und überhaupt Tumpel in Pauly-Wissowa Realencycl. V Sp. 2847-48; die Ärzte führten diesen Alp mit Recht auf Überfüllung des Magens zurück, Suidas: βαβουτζικάριος.

Hier sei nur die alles Wesentliche zusammenfassende Stelle bei Augustinus De civit. Dei VIII. wiedergegeben: „Viele haben es selbst erlebt, andere haben es von glaubwürdigen Leuten, die es erlebten, erfahren, dass die Silvani und Panes, die man im Volke „incubos" nennt, oft nach fleischlicher Vereinigung mit Weibern verlangten und auch die Beiwohnung vollzogen und dass gewisse Dæmonen, welche die Gallier „Dusios" nennen, dies beständig tun. „non hinc aliquid audeo definire, utrum aliqui spiritus elemento aërio corporati (nam hoc elementum etiam, cum agitatur flabello, sensu corporis tactuque sentitur) possint hanc etiam pati libidinem, ut, quomodo possunt, sentientibus feminis misceantur." Er ist sich also nicht sicher, ob die Dæmonen schon vermöge ihres pneumatischen Leibes einen concubitus vollziehen können; im Volke hat man das sicher geglaubt, wie die obige Stelle über Biglenitza beweist. —

§. 229. Zumeist aber nahm der Dæmon zu diesem Zwecke menschliche oder tierische Gestalt an, wie die Geschichte von der Lamia bei Philostratus (s. oben § 212) besagt. nach demselben erschien der Mutter des Apollonius, als sie mit ihm schwanger ging, der ägyptische Proteus. Als sie ihn fragte, was sie gebären werde, antwortete er: „Mich", und da sie weiter fragte, wer er sei, antwortete er: „Proteus, der ägyptische Gott!" (Vita Ap. I 4 cf. 6 wo er als Sohn des Zeus erscheint). Das ist jedenfalls so zu denken, dass dieser Gott zweiten Ranges ihr in Gestalt ihres Ehemanns beiwohnte und sich so selbst als Heros wieder erzeugte. Nach Dionysius von Halikarnass gesellten sich die δαίμονες kraft ihrer Stellung zwischen Göttern und Menschen, bald diesen, bald jenen bei und zeugten so mit Menschen die Helden der Vorzeit, die ἥρωες, wie z. B. den Aeneas (Antiquitat I 54 cf. I 23. 38. 50. II 18. 21. 23). Das Gleiche nahm man ja auch von den Göttern selbst an, worüber später mehr. Auch die Kaiserin Theodora soll, als sie noch Circusdirne war, bei Nacht oft von einem Dæmon besucht worden sein, der ihre menschlichen Galane vertrieb und die Nacht bei ihr zubrachte (Procop. Hist. arc. 12) §. 230. Wie die Götter nahmen auch die Dæmonen hiezu bisweilen Tiergestalt an, so besonders die von Schlangen und so sei Aristodemos, der Messenier, gezeugt worden und Alexander der Grosse und viele andere Hellenen (Pausan. IV. 14) §. 231. Umgekehrt vermischten sich die Dæmonen auch mit Tieren; so sagt Pseudo-Cyprian, er habe in Ägypten δρακόντων κοινωνίας μετὰ δαιμόνων gesehen καὶ τὴν ἐξ αὐτῶν προιεμένην πικρίαν εἰς ὄλεθρον τῶν ἐπιγείων (Confessio 3 pag. 1107.) §. 232. Auch bei den Babyloniern-Assyriern schwängerten δαίμονες Weiber und wurden von Männern geschwängert, so der männliche Dæmon Lilu und die weiblichen Dæmonen Lilitu und Ardat lili (cf. Campbell-Thompson Semitic Magic p. 65 sq. bezüglich der Juden vergleiche man oben §. 202. § 233. Nach jüdischem Glauben pflanz-

ten sich die bösen Dæmonen (Schedim) auch durch Zeugung unter einander fort (cf. Blau p. 11), wozu das Testament Salomos heranzuziehen ist, wo der δαίμων Βεελζεβούλ von seinem γόνος (Sohn) spricht, ὃς περιπολεύει ἐν τῇ Ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ (Sp. 1324).

Also dessen, dass sich die Dæmonen genau so wie die Götter mit Menschen geschlechtlich vermischen können, war man sich gewiss; weniger sicher allerdings, ob einer solchen Vereinigung auch Kinder entspringen können. Beides hat im Hexenglauben des Mittelalters und in den Hexenprozessen eine sehr bedeutende Rolle gespielt. Cf. z. B. Martin del Rio, Disquisitiones 1599 I. 178 Axioma I.: „Solent Malefici et Lamiae (Hexenmeister und Hexen) cum daemonibus, illi quidem succubis, hae uero incubis, actum Venereum exercere. Axioma II.: „Potest etiam ex huiusmodi concubito daemonis incubi (also bloss aus dem Verkehr eines männlichen Dæmons mit einem Weib) proles nasci." Dagegen antwortet Sprenger im Malleus Maleficarum (1580) auf die Frage „An per daemones incubos et succubos detur hominum procreatio" (pag. 37) „Dæmones non uiuificant aliquod corpus; ergo nec semen poterunt mouere localiter de loco ad locum." vergleiche hierüber besonders Soldan, Geschichte der Hexenprozesse.

§. 234. Die Geschlechtsvereinigung der Dæmonen besagt natürlich, dass sie dem πάθος, dem Affekt, der Wollust unterworfen sind, also als reizbar (ἐμπαθεῖς) betrachtet wurden (Clemens Alex. Strom. II cap. 8 40, II pag 171), besonders die erdnahen (περίγειοι) δαίμονες; denn sie lassen sich durch Fett- und Blutdampf, durch gewisse Melodieen und Töne anlocken (Celsus bei Origenes c. Cels. VIII 60 Sp. 1608) und sind überhaupt allen möglichen Beeinflussungen ausgesetzt. Dabei geraten sie leicht in Zorn und wollen sich dann rächen, was der Volksglaube auch von den Göttern sogar annahm.

So sagt z. B. Plutarch de deisidæm. 10, der Abergläubische sei überzeugt, dass, wenn er einen Häring oder Gründling verzehre, die heilige Fische waren, so werde ihm die syrische Göttin, DerKeto von Heliopolis, die den Fischgenuss überhaupt verboten hatte, die Schenkel zernagen, den Körper mit Geschwüren bedecken und seine Leber auflösen. §. 235. Genau so sind auch die Dæmonen erbittert, wenn man z. B. das Tier schädigt oder gar tötet, in dem sie sich gerade verkörperten; davon erzählt Aelian folgende Geschichte (hist. anim. XI. 32): Ein Bauer zerschnitt mit dem Grabscheit bei der Arbeit im Weingarten unabsichtlich eine Schlange. "Darüber geriet er in eine ganz ungewöhnliche Raserei. Und während er tagsüber schon seiner selbst und seines Verstandes nicht mächtig war, wurde er bei Nacht völlig verrückt: Denn er sprang vom Bett auf und sagte, die Schlange verfolge ihn, auch schrie er auf, als sei er gebissen worden und rief um Hilfe; auch sagte er, dass er das drohende Bild des von ihm getöteten Tieres vor sich erblicke, behauptete gebissen zu sein, und sein Wehklagen bewies, dass er wirklich Schmerzen fühlte. Endlich führten ihn seine Verwandten in den Tempel des Serapis und baten den Gott, das Phantom der Schlange zu hemmen und zu vernichten. Der Gott erbarmte sich und heilte ihn.

§. 236. Ebenso geraten die Dæmonen in Wut, wenn man die unter ihrer Obhut stehenden, oft auch von ihnen bewohnten Pflanzen, Minerale und Metalle beschädigt oder auch nur selbst zu magischen Zwecken ausgräbt und verwendet, worüber unten § 418.

§. 237 Ebenso fordern sie ihre Opfer und Weihungen und sind über unrichtige Opfer oder nicht richtig dargebrachte Opfer erbost; auch Beschimpfungen reizen sie zur Rache und das Ausplaudern ihres geheimen Wesens, worüber § 421 Belege beigebracht werden sollen. Darauf beruht eine bestimmte Art des Schadenzaubers: man beschuldigt diejenige Person, auf welche man den Zorn des Dæmons lenken will, solcher „Verbrechen" und liefert durch diese Verleumdung, διαβολή, den Betreffenden dem Dæmon aus, wofür besonders die sogenannten Defixionen, aber auch die Zauberpapyri viele Beispiele bieten cf. unten § 421.

§. 238. Ferner versetzt sie auch jeder Misserfolg der eigenen Bemühungen in Wut und sie

suchen dann ihre Missstimmung an andern auszulassen.

So ergieng es z. B. dem sogenannten Cyprianus trotz seiner Eigenschaft als Magus; darüber erzählt Gregor von Nazianz folgendes (Orat. XXIV In laudem S. Cypriani 9-12 Spalte 1177 sq.): „Cyprianus verliebte sich in eine vornehme (christliche) Jungfrau, namens Iustina, fand aber Keine Erhörung. Um seine Absichten zu verwirklichen, bediente er sich δαιμονίῳ τινὶ τῶν φιλοσωμάτων καὶ φιληδόνων und als Lohn gewährte er diesem Dæmon θυσίας τε καὶ σπονδὰς καὶ τὴν δι' αἵματος καὶ κνίσσης οἰκείωσιν. Als die Jungfrau aber die Anschläge des Dæmons merkte, nahm sie ihre Zuflucht zu Christus und Maria und Kasteite sich durch Fasten und hartes Lager. Daraufhin Kann der Dæmon natürlich nichts mehr ausrichten, zieht ab und meldet dem Cyprianus voll Wut die Niederlage. Der verachtet ihn deshalb, worauf sich der Dæmon über Cyprian selbst hermacht und von ihm Besitz nimmt (εἰς αὐτὸν εἰσοικίζεται) und den so besessenen Hexenmeister selbst würgt (συμπνίγων). Dieser wendet sich in seiner Not endlich auch an Christus, den Schirmherrn der Iustina, und wird vom Dæmon befreit und Christ, worauf er öffentlich τὰς γοητικὰς βίβλους, also seine Zauberbücher, verbrennt. Das erzählt der angebliche Cyprian auch sebst in seiner Confessio.

§. 239. Da man sich des Wirkens der Dæmonen (und auch der Götter) nur durch Zwang versichern Kann, ist jede Zauberhandlung gefährlich, besonders wenn sie sich auf die Tätigkeit gewalttätiger Dæmonen stützt; denn die Dæmonen sind über den magischen Zwang erbost und suchen sich am Magus zu rächen, ja ihn zu vernichten, um so auch dem von ihm ausgehenden Zwange ein Ende zu bereiten. Daher muss man sich zu schützen suchen.

Darüber folgendes bei NiKephoros Gregoras Scholia Spalte 617-8: „Diejenigen, die Zauberei mit Hilfe von Dæmonen treiben, müssen Schwerter welcher Art auch immer zur Hand haben, damit die Dæmonen durch die Beschwörungen und Anrufungsformeln gezwungen, βιαζόμενοι τοῖς ἀφορκισμοῖς καὶ ταῖς ἐπικλήσεσιν) nicht dem Beschwörenden selbst Böses antun, indem sie ihm plötzlich aufhucken. Deshalb also muss man Schwerter zur Hand haben, damit man jene durch sie abschrecke und sie nicht nahe heranKommen, sondern vielmehr bloss vom weiten auf die Fragen antworten lasse." Denselben Zweck hatte auch der allbeKannte Kreis, in den sich der Magus hineinstellt. So gibt z.B. der Papyrus Lond. 121 924-5. als Schutzmittel, φυλακτήριον, bei der Beschwörung des höchst bösartigen Set-Typhon „die Zauberzeichen und den Kreis" an, „in dem du stehen musst, nachdem du ihn mit Kreide gezeichnet." cf. unten II §741. §. 240. Oder man muss ein Amulet (φυλακτήριον) anfertigen und bei sich haben, weshalb es Kein Zauberrecept unterlässt, die nötigen Anweisungen, die auf den Gesetzen der Sympathie und Antipathie beruhen, hiefür mit aller GenauigKeit anzugeben.

§. 241. Mit der obigen Stelle aus NiKephoros Gregoras deckt sich, was der Papyrus Paris 2506 sq. sagt: „Damit du nicht zu Boden stürzest: die Göttin (HeKate-Selene) pflegt nämlich diejenigen, die ohne Amulet arbeiten (τοὺς ἀφυλακτηριάστους πράσσοντας) in die Luft und aus der Höhe auf die Erde zu schleudern (ἀεροριφεῖς ποιεῖν καὶ ἀπὸ τοῦ ὕψους ἐπὶ τὴν γῆν ῥῖψαι). deshalb meinte ich, in deinem Interesse auch für das Schutzmittel (φυλακτήριον) Vorsorge hegen zu müssen, damit du unbehelligt arbeiten Könntest (Cf. KropatscheK p. 12 s.) Hierüber wird unten §879 mehr gesagt. Das Gleiche nahmen auch die Juden an; denn Blau bemerKt, dass es gefährlich war, die Teufel (Schedim) über die ZuKunft zu befragen (Blau p. 11 nach Sanhedrin 101a).

§. 242. Natürliche Voraussetzung für die Rolle, welche die Dæmonen im Divinationszauber spielen, ist, dass sie die ZuKunft Kennen. Schon oben haben wir gesehen, dass bereits Pythagoras ihnen diese Gabe ausdrücKlich zuteilte, später Plato und andere, die sie besonders durch das BewirKen weissagender Träume beKundeten; und dieser Glaube an das Vorauswissen der Dæmonen ist ein Dogma, das sich darauf stützte, dass die Dæmonen den allwissenden Göttern nahe verwandt sind. Da sie aber doch nicht Götter sind, sondern unvollKommener als diese, selbst in ihren vollKommensten Vertretern, den Engeln, ist auch ihre Kenntnis des ZuKünftigen unvollKommen und wird immer unvollKommener, je tiefer wir in den Rangabstufungen der Daemonen nach unten steigen. AusdrücKlich sagt das Iamblichus: „Urheber jeder Art von Divination sind ausschliesslich höhere Wesen und zwar der vollKommensten nur die Götter, der mittleren an Wert und ZuverlässigKeit die Engel und endlich der letzten und unzuverlässigsten die Dæmonen ... Vollends die bösen Dæmonen haben gar nichts mit der echten Divination zu tun; denn die Divination mit Hilfe der bösen Dæmonen ist unvollKommen, falsch, trügerisch und unrein und geht überhaupt nicht von der einzig richtigen Voraussetzung, der ethischen Reinheit aus; daher sind diejenigen, welche solche Divination treiben, geradezu Feinde der Priester und Theurgen (De Myster. III 18 p. 143-4; 31 p. 175, IV 7 p. 190.) Auch Proclus scheint bloss die Weissagungsgabe der Götter und vielleicht auch der vollKommensten Dæmonen, der wesenhaften und göttlichen (κατ' οὐσίαν θεῖοι δαίμονες cf. oben §. 83. 112) anzuerKennen, wenigstens wendet er sich scharf gegen die κατὰ σχέσιν δαίμονες; denn diese DæmonenKlasse sei allerlei Veränderungen unterworfen und betrügt alle, denen sie Freund werden (καὶ μεταβολὰς ὑπομένει παντοίας

καὶ ἀπατᾷ τούτους οἷς ἂν γένηται φίλον), das sind aber gerade jene Dæmonen, die, wie man erzählt, sich der Wahrsagung befleissigen oder auf Anrufungen hören oder auch freiwillig sich mit gewissen Leuten vereinigen (πᾶν δαιμόνιον, ὃ ἱστορεῖται ἢ τὰς χρησμῳδίας ὑποδυόμενον ἢ ταῖς κλήσεσιν ὑπακοῦον ἢ καὶ ἐκ ταὐτομάτου τισὶν συγγινόμενον Ad Remp. p. 360 I p. 41 Kroll).

§. 243. Mit der oben mitgeteilten Abstufung bei Jamblichus stimmt auch der h. Augustinus De civitate Dei IX. 22 überein, wobei er aber bei den ἄγγελοι natürlich an die jüdisch-christlichen Engel Gottes denkt; er sagt: „die Engel (die bei ihm eine Mittelstellung zwischen Gott und den Dæmonen" d. h. aber den Heidengöttern einnehmen) kennen sogar die zeitlichen Veränderungen (also was die Zukunft an Veränderungen bringen wird), weil sie ihre Gründe von Uranfang an (principales causas) im göttlichen λόγος (in verbo Dei) erfassten, durch den das Weltall geschaffen ward... Die Dæmonen dagegen (d. h. aber die Heidengötter) beschauen nicht die seit Ewigkeit her bestehenden Gründe im Wandel der Zeitereignisse, die auf irgendeine Art in der Weisheit Gottes ihren Angelpunkt haben (aeternas temporum causas et quomodo cardinales in Dei sapientia), sondern nur viel mehr Künftiges als die Menschen voraus, aber lediglich in Folge einer grösseren Erfassungsfähigkeit gewisser Anzeichen, die uns verborgen bleiben; bisweilen verkünden sie auch ihre eigenen Vorkehrungen im Voraus. Deshalb irren sie oft, jene dagegen (die Engel) nie." Ebenso sagt auch Minucius Felix Octavius c. 27 (ebenso Lactantius Institut. Div. II 14), dass die Dæmonen (die Heidengötter) nicht ganz in die Entschlüsse Gottes einzudringen vermögen, weshalb sie auch ihre Weissagungen in Zweideutigkeiten zu hüllen pflegen. Setzen wir in diese christlichen Berichte für „Dæmonen" d. h. Heidengötter: „Dæmonen niederer Ordnung" ein, so decken sie sich völlig mit denen der erwähnten Philosophen.

§. 244. Zu den Dæmonen niederer Ordnung aber gehören vor allem die erdnahen Dæmonen, die πρόσγειοι, und noch mehr die Stoffdæmonen, die ὑλαῖοι (ὑδραῖοι und χθόνιοι), und ganz besonders natürlich die ὑποχθόνιοι, die unterirdischen Dæmonen. Und dass das alte, gut heidnische Auffassung ist, beweist der Umstand, dass sie als chaldæische Lehre erscheint, so in der oben ausgeschriebenen Stelle des Nikephoros Gregoras – da sie aber trotzdem, wenn auch in nicht vollkommener Weise, die Zukunft „wissen", wird hier, nach dem Vorgang anderer, δαίμων von δαῆναι „wissen" abgeleitet: δαίμονας = δαήμονας. Er bezeichnet zwar die αἰθέριοι als zuverlässig, eben jene πρόσγειοι (und ἔνυλοι) aber als lügenhaft cf. §. 185.

Auch Proclus kannte das chaldaische Orakel, worauf sich Nikephoros Gregoras hier stützt; er sagt von dem ἄλογον γένος – das aber sind wieder die erdnahen und Stoffdæmonen cf. oben §. 99 sq. – dass die λόγια die Angehörigen dieser niederen Klasse mit Hunden, κύνες, verglichen und blind (πηρόν) zu nennen pflegten, ὡς νοῦ καὶ διανοίας ἄμοιρον ad Rempubl. II pag. 337 Kroll. Dieses λόγιον hat uns Psellus erhalten, bei dem es bezüglich der bösen χθόνιοι δαίμονες heisst:
ἐκ δ' ἄρα κόλπων / γαίης θρώσκουσιν χθόνιοι κύνες οὔποτ' ἀληθὲς / σῆμα βροτῷ δεικνύντες.
Ausdrücklich bemerkt Psellus hiezu: „περὶ δαιμόνων ἐνύλων; „Hunde" aber nenne sie das Orakel als Bestrafer der Seelen, „Erddæmonen" (χθονίους) aber, da sie vom Himmel gestürzt sind und sich um die Erde herumtreiben. Weil sie daher ferne stehen dem göttlichen Leben und es an vernunftmässiger Betrachtung (τῆς νοερᾶς θεωρίας) fehlen lassen, vermögen sie die Zukunft nicht vorauszuverkünden und alles, was sie sagen, ist Lüge und ohne Grundlage: μορφωτικῶς γὰρ τὰ ὄντα γινώσκουσιν, τὸ δὲ τῶν μελλόντων ἐνιαίως γνωστικὸν ἀμερίστοις χρῆται καὶ ἀμορφώτοις νοήσεσιν deorac. Chald. Sp. 1140. Diese letzten geschraubt klingenden Worte finden ihre Erklärung durch folgende Sätze, die derselbe Psellus an einer andern Stelle (de operat. dæm. 24 Sp. 873) vorträgt; hier sagt er nämlich: „Die Daemonen verfügen zwar über die Fähigkeit, die Zukunft vorauszuerkennen (πρόγνωσιν), doch bloss über eine, die sich auf Symbole, also auf gewisse äussere Anzeichen stützt, welche das, was erst eintreten wird, voraus andeuten (συμβολικὴν πρόγνωσιν); dagegen fehlt ihnen jene πρόγνωσις, die vernunftmässig und verständig, also durch das vernunftmässige Erfassen der inneren Gründe und Zusammenhänge, Zukünftiges voraus zu verkünden vermag: πρόγνωσιν μὲν ἔχειν τοὺς δαίμονας, πλὴν οὔτε τὴν αἰτιώδη καὶ νοερὰν οὔτε τὴν ἐπιστημονικήν, τὴν συμβολικὴν δὲ μόνον.

§. 245. Auch gaben sie nicht in klarer Weise und bündig Auskunft, worüber sich Proclus folgendermassen ausspricht: οἱ δαίμονες οἱ προστάται τῆς φύσεως διὰ δή τινων πλασμάτων ἡμῖν ἐκφαίνουσιν τὴν ἑαυτῆς δόσιν ὄναρ τε καὶ ὕπαρ, λοξὰ φθεγγόμενα, δι' ἄλλων ἄλλα σημαίνοντες μεμορφωμένα τῶν ἀμορφώτων ἀφομοιώματα καὶ διὰ τῶν ἀνὰ λόγον ἄλλα σχημάτων, ὧν δὴ καὶ τὰ ἱερὰ πεπληρῶσθαι καὶ τὰ δρώμενα ἐν τοῖς τελεστηρίοις. Ausdrücklich also sagt er auch hier von den ὑλαῖοι δαίμονες, dass sie nur dunkel und verworren weissagen, mag das geschehen, während sie uns im Schlaf oder im Wachen erscheinen; nie sagen sie die Wahrheit und kleiden alles in Gestalten und Bilder, wie das ganz

ähnlich auch in den Mysterien zu geschehen pflegt (Ad Rempubl. II 107 Kroll). Und da man diese niedersten Dæmonen auch als bösartig auffasste, sagt auch Nikephoros Gregoras von ihnen dasselbe, wenn er schreibt: „die Dæmonen erscheinen den Menschen, besonders wenn diese schlafen (also im Traum) und verkünden ihnen die Zukunft, dabei aber sind die Weissagungen (προρρήσεις) der guten Dæmonen klar und deutlich (σαφεῖς) und regen auch den (guten) Willen der Menschen an (καὶ προθυμίαν κινοῦσαι), die der bösen dagegen gerade umgekehrt"; sie sind also unklar und hemmen den guten Willen der Menschen oder regen sogar zum Bösen an. Scholia Spalte 567/8: προσπελάζειν οὖν φασι ταῦτα (τὰ δαιμόνια) τοῖς ἀνθρώποις καὶ μάλιστα ὅταν οὗτοι καθεύδωσιν, καὶ προλέγειν πολλὰ τῶν μελλόντων, γενέσθαι μέντοι τὰς τοιαύτας προρρήσεις ὑπο μὲν τῶν ἀγαθῶν σαφεῖς καὶ προθυμίαν κινούσας, ὑπὸ δὲ τῶν κακοποιῶν τοὐναντίον.

§. 246. Daher soll man sich ihrer nicht direkt bedienen, sondern vielmehr einen höheren Daemon, also einen Dæmon höherer Ordnung, der eben deshalb zuverlässig ist, veranlassen, dem πρόσυλος δαίμων die Zukunft mitzuteilen, der sie dann uns, den Menschen, übermittelt (Psellus, de orac. Chald. Spalte 1148). So soll also der πρόσυλος δαίμων bloss als Medium dienen zwischen uns Menschen und dem höheren Dæmon; über das dabei zu beobachtende Verfahren weiter unten II §. 103.

§. 247. Ganz ähnlich dachten auch die Juden: sowohl Engel wie Teufel (Schedim), die den Dæmonen höherer Ordnung (den αἰθέριοι) und niederer Ordnung (den πρόσυλοι und ὑλαῖοι) entsprechen, kannten die Zukunft. Die Engel aber sind als Abgesandte Gottes zuverlässig und wahr, die Schedim, die über Öl und Eier gesetzt sind, dagegen lügnerisch (cf. Blau p. 10 sq.). Was heisst das aber: „die über Öl und Eier gesetzt sind"? Jedenfalls nichts anderes, als dass sie dem Weissagungsverfahren der Schüssel- und Eierbefragung, also der Lekanomantie und Ooskopie, ᾠοσκοπία, vorstanden, also der Zukunftserforschung mit Hilfe der unbelebten Materie (Öl mit Wasser; Eier), und demnach ganz in der Rolle der ὑλαῖοι δαίμονες, der Materialdæmonen, fungierten vgl. unten II. §. 228 sq. Für die Kenntnis der Zukunft durch die Dæmonen bringt auch das jüdisch-griechische Testament Salomo's einen Beleg (Spalte 1321): Asmodaeus, von Salomo beschworen, weissagt den Untergang des jüdischen Reiches und ebenso das weibliche πνεῦμα Ἐνήψιος (Spalte 1337) die Zerstörung Jerusalems durch die Meder, Chaldæer und Perser; dabei werden auch die Gefässe, in die Salomo – wie eben in diesem „Testament" erzählt wird – die δαιμόνια bannte und einschloss, zerbrochen und diese wieder zum Schaden der Menschen frei werden, bis τοῦ θεοῦ ὁ υἱός auf dem Kreuz ausgespannt werde; denn der werde sie wieder unterwerfen.

Über die Rolle, die sonst die Dæmonen im Zauber spielen, gibt einen ausgezeichneten Überblick Abt, namentlich auf p. 178-183 und 229-32; von ihrer Bedeutung im Divinationszauber aber ist im folgenden II. Bande möglichst ausführlich gesprochen.

2. Die Heroen und Seelen.

§. 248. Kürzer fassen kann ich mich über die Heroen und körperfreien Menschenseelen nach dem Tode des irdischen Leibes, also über die ἥρωες und ψυχαί, obwohl besonders die letzteren im Offenbarungszauber seit jeher eine ganz bedeutende Rolle spielten. Ihrem Wesen nach sind die Heroen nichts anderes als Menschenseelen nach ihrer Trennung vom sterblichen Leibe, nur dass sie eine höhere, vollkommenere Klasse dieser letzten der höheren Geschlechter bilden. Im vorangehenden Teil über die Dæmonen wurde schon wiederholt sowohl von den Heroen wie von den Seelen gesprochen und dabei darauf hingewiesen, wie schwierig es war, ἥρωες und ψυχαί von den echten δαίμονες zu trennen; dabei aber hat es sich gezeigt, dass sich doch allmählich folgende Reihe und Abstufung der κρείττονα γένη herausbildete: Götter, (Erzengel, Engel), Dæmonen (Archonten etc.), Heroen und (körperfreien) Menschenseelen.

§ 249. Im Offenbarungszauber treten die Heroen im alten eigentlichen Sinne des Wortes ganz zurück. Aber auch sonst werden in den Zauberpapyri von den zahllosen echten Heroen, die uns bekannt sind, nur Amphiaraos und Aiakos erwähnt.

Und zwar in einem Liebeszauber, einer ἀγωγὴ ἐπὶ ἡρώων ἢ μονομάχων ἢ βιαίων des Papyrus Paris. l 1390-1495, also in einem „Zubringungszauber mit Hilfe von Heroen oder Gladiatoren oder (überhaupt) solchen, die durch Gewalt den Tod gefunden hatten," die dem Magus die

Geliebte zutreiben sollen. Aiakos, der Totenrichter im griechischen Hades wird deshalb κλείθρων ἀϊδίων πυλωρός genannt und dem κλειδοῦχος" Ἄνουβις zusammengestellt; das weist deutlich darauf hin, dass der Verfasser dieser Partie auch die beiden Heroen als Unterweltsgötter auffasste.

§. 2 5 0. Für gewöhnlich aber bedeutet in der Spätzeit unserer Zauberpapyri ἥρως nichts anderes als νέκυς oder νεκυδαίμων, also nichts anderes als irgendeine Menschenseele nach ihrer Trennung vom Leibe durch den Tod; das beweist neben der Überschrift des eben genannten Liebeszaubers besonders deutlich auch der Anfang folgender metrischen Anrufung an Hekate, die Totengebieterin im Papyr. Paris l. 2708 sq. – wieder ein Liebeszauber, bei Wessely p. 112 sq; Emendationen von Dilthey Rheinisches Museum 25, 1870, 333: τὰν Ἑκάταν σε καλῶ σὺν ἀποφθιμένοισιν ἀώροις / κεἴ τινες ἡρώων θάνον ἄγυναῖοι καὶ ἄπαιδες, / ἄγρια συρίζοντες ἐνὶ φρεσὶ θυμαίνοντες. Denn hier sind diese Heroen nichts anderes als Seelen von Leuten, die unvermählt (daher ἄγυναῖοι „keusch" cf. unten § 349) und kinderlos starben, mithin auch wieder nur „Vorzeitig Verstorbene" (ἄωροι), die uns noch weiter unten §. 349 beschäftigen werden. Doch kann ἥρως in dieser Literatur auch eine andere Gattung von Menschenseelen bedeuten: darauf verweist der Liebeszauber des Papyrus Paris. 1390 sq. bei Wessely p. 79 sq es ist derselbe Liebeszauber, den wir schon oben besprochen haben, bei Fahz p. 167-70.

§ 2 5 1. Hier wird folgende Anweisung gegeben: Der Magus, der sich die Spröde von dem Unsichtbaren zutreiben lassen will, muss von dem Brot, das er isst, ein wenig übrig lassen, daraus 7 Brötchen (ψωμία) formen, damit dorthin gehen, ὅπου ἥρωες ἐσφάγησαν καὶ μονομάχοι καὶ βίαιοι, eine Formel über die Brötchen sprechen und diese dann wegwerfen (natürlich als Nahrung für die Totengeister, um sie so hervorzulocken: das beweisen die einleitenden Worte der Formel, die über die ψωμία zu sprechen ist: Μοίραις, Ἀνάγκαις, Βασκοσύναις, Λοιμῷ, Φθόνῳ / φθιμένοις ἀώροις, βιομόροις πέμπω τροφάς); dann muss er vom Boden κόπρια, also Staub und Schmutz, aufheben (welcher die οὐσία der Beschworenen enthält cf. unten § 656) und hinwerfen, wo das Mädchen wohnt (um die Totengeister zu ihr hinzuzwingen). Dann soll er schlafen und die Totendæmonen werden ihm das Mädchen ins Bett bringen. Die obige Zusammenstellung ἥρωες, μονομάχοι und βίαιοι beweist, dass hier unter den ἥρωες Leute gemeint sind, die im Massenkampfe ein gewaltsames Ende fanden, wie die μονομάχοι im Einzelkampfe, so dass unter diesen jedenfalls Gladiatoren gemeint sind, die als βίαιοι im Zauber eine grosse Rolle spielten cf. Jahn Berichte der sächsischen Gesellschaft der Wissensch., philosoph.-hist. Klasse, 1855 p. 95 cf. auch Fahz p. 167, p. 46 Anmerk. 5. So findet sich hier also ἥρως in der ganz abgeblassten Bedeutung des Wortes bei Homer als tapferer Held und Rufer im Streite; aus den halbgöttlichen Recken und Heerkönigen sind die „Helden" der Arena geworden oder überhaupt gefallene Lanzknechte.

Aber schon die Stoiker natürlich fassten die ἥρωες einfach als Menschenseelen beliebiger Leute auf (Plutarch De repugn. Stoic. pag. 1051, adv. Stoic. pag. 1057 Theodoret, Serm. V pag. 546 Euseb. Praep. evang. XV. 20 Tertullian De anima 54) vor ihnen schon Aristoteles (Problem. 19, 49) nach ihm Plutarch und viele andere, deren Berichte aufzuzählen unnötig ist cf. besonders Eusebius Præpar. evang. IV 5, 1-5 I pag. 167-8.

§. 2 5 2. Besonders aber verstand man in der uns hauptsächlich beschäftigenden Spätzeit unter Heroen Leute, die gewaltsam durch Waffen den Tod gefunden hatten, also besonders Hingerichtete, Selbstmörder, Gladiatoren, Soldaten u.s.w. worauf schon Usener Götternamen p. 253 hinwies.

Seine Definition der ursprünglichen Bedeutung des Wortes lautet: „An sich sind die Heroen die seligen Geister der Abgeschiedenen, vorab der Ahnen: Wer hienieden fromm, gerecht und tapfer gelebt hat, geht nach dem Tode als ἥρως – var-vat „glanzbehaftet"; alte Etymologie bei Proclus Ad Cratyl. 119 pag. 71 Pasquali: von ἔρως, ebenso auch bei Hesychius ἔρρος oder ἔρος wie Zeus als „Herr" genannt wurde, tom. I pag. 1445; Hesychius s. v. Ἡρώων und Apollon. Lex. Homer. s. v. sagen, dass alle Männer der Vorzeit ἥρωες genannt wurden, cf. auch oben §. 88 – zu den Unsterblichen ein"; dann verweist Usener auf den Zusammenfluss von ἥρως und δαίμων und auf die Vermittlerrolle beider zwischen Göttern und Menschen unter Berufung auf Cornelius Nepos ed. Halm p. 123, 23. und Tibull p. 742 f. – Ausführlicher Rohde II 348: „Seinem wahren und ursprünglichen Sinne nach bezeichnet der Name eines „Heros" niemals einen einzelnen

für sich stehenden Geist: „Archegetes, der Anführer, der Anfänger" ist seine eigentlich kennzeichnende Bedeutung, der Heros steht an der Spitze einer mit ihm anhebenden Reihe von Sterblichen, die er führt als ihr „Ahn." Ahnen einer Familie, eines Geschlechts, wirkliche oder gedachte, sind die echten Heroen... immer" sind es mächtige, hervorragende, vor andern ausgezeichnete Gestorbene, die nach dem Tode in heroisches Leben eingegangen gedacht werden. Auch Heroen einer jüngeren Prägung sind, wiewohl nicht mehr die Führer ihnen angeschlossener Reihen von Nachkommen, doch aus der Masse des Volkes, das sie verehrt, durch hohe Tugend und Trefflichkeit ausgesondert: Heros zu werden nach dem Tod war ein Vorrecht grosser und seltener Naturen, die schon zu Lebzeiten nicht mit der Menge der Menschen verwechselt werden konnte".(für die immer mehr um sich greifende Verblassung dieses Begriffs vergleiche das Folgende) Am besten und ausführlichsten über diesen Entwicklungsgang belehrt F. Deneken (bei Roscher Lexikon I 2 Sp. 2441 sq. cf. auch Ukert und die andere oben §10 Anm. 1 angeführte Literatur), auf den ich auch hinsichtlich des Heroenkultes verweise; ich wende mich nun der Besprechung der zu „Totendæmonen, νεκυδαίμονες" gewordenen Menschenseelen zu, wobei aber auch der ἥρωες noch öfter gedacht werden muss.

§. 253. Die homerische Auffassung von der Seele, dass sie beim Tode des Menschen aus dem Mund oder aus der tötlichen Wunde wie ein Lufthauch entweicht und körperlos, wie sie ist, unten im dämmerigen Hades wie ein Schatten- oder Traumbild, wie eine Nebelgestalt, ein Dasein ohne Bewusstsein ihrer selbst führt, ohne die Möglichkeit, wirken zu können, ja ohne Erinnerung an ihr irdisches Leben im Leibe, findet sich in den Zeiten, die uns beschäftigen, und auch schon viel früher nicht mehr. Die ersten Ansätze der später geläufigen Vorstellungen aber sind auch schon bei Homer gegeben:

Denn die Seele des Heros Teiresias besitzt auch im Hades drunten noch volle Vernunft- und Verstandeskraft und bedarf nicht belebenden Bluttrunks, um den Odysseus zu erkennen, wie sonst alle andern (Odyss. XI 91; cf. 146 sq.). Das aber ist eben ein Ausgezeichneter, ein Heros, die übrigen Scharen der Toten aber sind völlig ohne Bewusstsein und ganz kraftlos, nichtige Schatten. §. 254. Anders liegt die Sache schon bei Hesiod; denn hier sind schon alle Seelen der besseren Menschengeschlechter, die auch wieder Heroen heissen, auch nach dem Tode viel mehr noch als die homerischen νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα: bei Hesiod sind sie ja „Gute, des Weh's Abwehrer, der sterblichen Menschen Behüter, welche in Obhut haben das Recht und Böse vergelten" (Erga 122 sq. cf. oben §.12), was natürlich Erinnerungs- Denk- und Gefühlskraft und die Betätigung von Willenskraft voraussetzt. §. 255. Ebenso stellten auch die uralten Mysterien den Seelen nach dem Tode ein Leben voll Bewusstsein in Aussicht, ganz anders als das leere Hindämmern bei Homer; denn die Geweihten, die Mysten, sollten ja nach dem Tode bei den Göttern wohnen und göttliches Glück geniessen, die Ungeweihten (die βέβηλοι), dagegen in Schmutz und Kot ein freudeloses Dasein verjammern. Demnach muss die Auffassung, dass den menschlichen Seelen auch im Jenseits Bewusstsein und Geisteskraft zukomme, sehr alt gewesen sein.

§. 256. Nicht jünger ist auch die Meinung, dass die vom Körper befreite Seele im Stande ist, die Zukunft im voraus zu erkennen. Denn schon bei Homer ist die Seele im Augenblick des Scheidens vom Leibe mit Sehergabe ausgestattet. Sagt doch der sterbende Patroclus dem Hector (Ilias XVI 851 sq.) und dieser dem Achilles (Il. XXII. 358 sq) im Augenblick des Verscheidens das eigene nahe Todesgeschick voraus.

Es ist das „Hellsehen", das „zweite Gesicht" der Sterbenden; denn in dem Augenblick, da sich die Seele vom Körper trennt, erhebt sie sich als von der hemmenden Sinneswahrnehmung durch den Körper schon halb befreit, zu erhöhter Erkenntniskraft; das besagen ausdrücklich Artemon (im Schol. zu Ilias II 854), Aristoteles (frgt. 12 R), Diodor (XVIII. 1 als Lehre des Pythagoras und anderer; Hinweis auf Il. XXII. 358 sq) Cicero (De divin. I 30) und andere. Der letztere beruft sich dabei auf den Stoiker Posidonius, der erzählte, ein sterbender Rhodier habe einmal 6 seiner Altersgenossen mit Namen genannt und bestimmt vorausge-

sagt, in welcher Reihenfolge sie sterben würden.

§. 257 In noch höherem Grade natürlich muss dieser Blick in die Zukunft der vom Körper völlig freigewordenen Totenseele zukommen. So auch schon bei Homer; denn Elpenor, der als Unbestatteter noch nicht ins Reich der Bewusstlosigkeit eingehen durfte, erscheint dem Odysseus bei seiner Seelenbeschwörung zuerst und weissagt ihm eine glückliche Rückkehr nach Aiaie (Odyss. XI. 51 sq.). Auf dieses Dogma baute Plutarch sogar den Glauben an die mantische Kraft der Orakelpriester und -Priesterinnen auf. Denn, sagt er, wenn die Seelen nach der Trennung vom Leibe die Zukunft kennen, warum soll diese Fähigkeit nicht auch schon in der Seele gleichsam schlummern, während sie noch mit dem Körper vereint ist? und unter gewissen Umständen, im Traum und bei bestimmten Weihen, sich kräftig offenbaren? (De def. orac. 39; die Stelle ist verderbt).

Auf diesem Dogma von der Hellsichtigkeit der vom Körper befreiten Seele beruht nun die sehr bedeutende Rolle, welche die Seelen der Toten sowohl in der officiellen Mantik spielten – man denke an die vielen Heroenorakelstätten und officiellen Seelenbefragungsstellen (νεκυο- oder ψυχομαντεῖα cf. unten II. § 333 – als auch ganz besonders im Offenbarungszauber (cf. II. 328 sq.) §. 258. Andere Völker des Altertums wie die Ägypter glaubten, dass sogar jede Tierseele nach der Befreiung vom Körper Künftiges vorhersehen und vorhersagen könne genau wie die befreite Menschenseele (Porphyr. De abstin. IV 10), ganz besonders aber die Seelen der Falken (id. IV 9 Aelian Hist. anim. XI 39 und unten § 456).

§. 259. Alle diese Vorstellungen, selbst die homerischen, setzen natürlich voraus, dass die Seelen etwas vom Körper völlig verschiedenes ist und dem Untergang des sterblichen Leibes nicht mitunterworfen. Diese Vorstellung musste sich selbst dem primitiven Menschen beim Anblick eines Schlafenden aufdrängen: ruhig liegt er da, hört nicht, sieht nicht, ganz wie ein Toter; erwacht er dann wieder, so weiss er nicht, was sich in der Zeit seines Schlafens um ihn ereignet hat, als ob er ganz aus der Reihe der Lebenden gestrichen gewesen wäre. Dabei aber hat wieder der Schlafende allerlei Seltsames erlebt, gesehen, gehört und getan, oft an ganz andern Orten, als sein Körper während des Schlafes lag. Wie ist das zu erklären? Natürlich nur so, dass im Menschen irgend etwas steckt, das sich während des todähnlichen Schlafes vom Körper loszumachen vermag und getrennt von ihm für sich allein sieht, hört, empfindet und handelt, während der Körper daliegt wie der eines völlig empfindungslosen Toten. Erst wenn dieses geheimnisvolle Etwas wieder in den Körper zurückgekehrt ist, wird der Mensch wieder „lebendig", kann wieder sehen, hören empfinden und handeln. Und was das Sonderbarste ist, der Mensch kann sich sogar, wenn er wieder lebendig geworden d.h. erwacht ist, sogar an das erinnern, was seine Seele getrennt und für sich allein erlebte oder tat, gewöhnlich allerdings nur dunkel und verschwommen, manchmal aber doch auch wieder ganz scharf und klar.

§ 260. Daraus entstanden Sagen, die berichteten, es habe Menschen gegeben, deren Seelen sich regelmässig während des Schlafs vom Körper trennten und wirkten, während der Körper wie tot da lag; wenn ihre Seele aber wieder in den Körper zurückgekehrt war, wussten sie immer alles, was jene für sich allein erlebt hatte, ja ihre Seele vermittelte ihnen sogar die Kenntnis dessen, was erst geschehen sollte. Denn auch erst Zukünftiges konnten ihre Seelen schauen, wenn sie sich

während des Schlafes von ihren Körpern trennten und zu den höheren Geschlechtern erhoben. Solcher Art sind die Sagen von Hermotimos von Klazomenai und Aristeas von ProKonnesos:

Von Hermotimos erzählte man, dass sich seine Seele während vieler Jahre vom Körper trennte und die Zukunft voraussah und voraussagte: Regen und Dürre, Erdbeben und Seuchen und dergleichen, während sein Körper wie tot dalag. Das tat er viele Jahre hindurch und seine Frau hatte den Befehl, seinen Körper während dieses Zustands nicht zu berühren und auch von niemand berühren zu lassen. Da Kamen einmal Leute in sein Haus, (Feinde, die Kanthariden hiessen, so nennt sie Plinius, hist. nat. VII 53(52) 1), sahen den Leib des Hermotimos nackt und bewegungslos auf dem Boden liegen und verbrannten ihn, um seine Seele ihrer Hülle zu berauben, damit sie nirgends Eingang finde. Den Hermotimos aber ehrte man seitdem und es ward ihm auch ein Heiligtum errichtet, in das - wegen des Verrates seiner Frau - Kein Weib eintreten durfte (Apollonius Hist. mirab. III = Paradoxographi p. 104-5 ed. Westermann, cf. Plinius VII 52, Lucian Encom. musc. c. 7 Tertullian De anima cap. 44). Ähnliches glaubte man sicher auch von dem zweiten Wundermann, Aristeas von ProKonnesos (Herodot IV. 13-5; Pindar frgt. 194; Maxim. Tyr. Dissertat. XVI 2 XXXVIII 3; Apollon. Hist. mirab. II. Hesych. und Suidas s.v. Ἀριστέας; I. G. Hubermann, Τὰ περὶ Ἀ. τοῦ Πρ. Amberg 1838, E. Tournier De Aristeae Proconnesio et Arimaspeo poëmate, Paris 1863, Bouché-Leclercq II 119 sq.). Denn Plinius berichtet, dass seine Seele in Gestalt eines Raben aus seinem Munde flog (VII. 53(52) 2). Hierher gehört auch Augustinus, der folgendes erzählt (De civit. Dei XVIII. 18): „Einer berichtete, er habe zu Hause bei Nacht, bevor er einschlief, einen ihm genau beKannten Philosophen eintreten sehen und dieser habe ihm irgendwelche platonische Lehrsätze erKlärt, die er ihm früher hatte nicht erKlären wollen. Als er nun später den Philosophen befragte, warum er ihm daheim die ErKlärung gegeben, die er ihm im Hause des Philosophen verweigert hatte, antwortete dieser: „Das habe ich ja nicht getan, aber ich träumte es getan zu haben."

§. 261. Glaubte man erst einmal solche Geschichten, welche die Voraussetzung für die Traumdivination bildeten, dann war es Kein grosser Schritt mehr zu glauben, gewisse Leute Könnten auf geheimnisvolle und natürlich magische Weise ganz nach ihrem GutdünKen sogar aus dem Körper anderer Leute die Seelen herausziehen und wieder einsetzen.

Darüber erzählte Klearchos, ein Schüler des Aristoteles, folgende absonderliche Geschichte: „Einer, der den sogenannten Seelenzieherstab (ψυχουλκὸς ῥάβδος) über dem schlafenden Knaben in Anwendung brachte, überzeugte sogar den δαιμόνιος Ἀριστοτέλης dass die Seele den Körper verlassen und auch wieder in ihn eingehen Könne und ihn nur wie eine Herberge (καταγώγιον) gebrauche; denn indem er den Knaben mit jenem Stabe schlug, zog er die Seele heraus, führte sie mit dem Stabe gleichsam leitend weg vom Körper und zeigte dass dieser, wiewohl er in nichts beschädigt worden war, doch völlig starr und unempfindlich war gegenüber [den Schlägen derer, die ihm solche versetzten], ähnlich wie ein Toter. Dann aber brachte er die weggeführte Seele mit Hilfe des Stabes wieder dem Körper nahe und nach ihrem Eintritt [war der Knabe im Stande] alle Einzelheiten zu berichten [, die sich inzwischen um ihn ereignet hatten (?)]. Auch die Theurgen um Marcus - setzt Proclus fort - tun ebendasselbe vermittels einer Weihung, διὰ δή τινος τελετῆς, an den Geweihten; all das ist aber nichts Menschliches, sondern etwas Dæmonisches und Göttliches (aus dem WerK des PeripatetiKers Klearchos Περὶ ὕπνου cf. Fragm. Histor. Græc. II 323 bei Proclus Ad Rempubl. II. p. 122-3 Kroll = Pitra, Analecta Græca p. 21, im 2. Teil verstümmelt: τῇ γὰρ ῥάβδῳ πλήξας τὸν παῖδα τὴν ψυχὴν ἐξείλκυσεν, καὶ οἷον ἄγων δι' αὐτῆς πόρρω τοῦ σώματος, ἀκίνητον ἀνέδειξε τὸ σῶμα καὶ ἀβλαβὲς σῳζόμενον ἀναισθητεῖν πρὸς [τὰς πληγὰς τῶν γναπτόντων add. Bernays ἀ. καὶ πρὸς πληγὰς γναφέντα Usener] ὅμοιον ἀψύχῳ· ἐκείνην δὲ μεταξὺ διενειχθεῖσαν πόρρω τοῦ σώματος ἐγγύθεν αὐτῆς ἀγομένης πάλιν τῆς ῥάβδου μετὰ τὴν εἴσοδον ἀπαγγέλλειν ἕκαστα... Bezüglich der dann von Proclus erwähnten ἐπὶ Μάρκου θεουργοί siehe unten § 730.) Die völlige Starrheit und Anaisthesie des Knaben beweist, dass es sich hier um Versetzung in hypnotischen Schlaf handelt, hervorgerufen durch mesmerische Striche mit Hilfe der ῥάβδος, wie die „Schläge" (πληγαί) des Hypnotiseurs zu verstehen sind. An der Realität des Experiments Können wir nicht zweifeln, die Deutung allerdings ist, der Zeit entsprechend, verfehlt.

§. 262. Ein noch stärKerer Beweis für die fortdauernde Existenz der vom Körper getrennten Seele aber lag in angeblichen Tatsachen folgender Art:

Im Grabe des berühmten Astronomen Dionysodoros von Melos fanden die Verwandten wenige Tage nach seiner Bestattung einen Brief des Toten vor, in dem er mitteilte, er sei bis zum MittelpunKt der Erde vorgedrungen und bis dorthin seien es 42.000 Stadien! (Plinius Hist. Nat. II 112(109) 10). — Zur Zeit des Königs Philipp von Macedonien Kehrte ein gewisser Machates in Amphipolis bei seinen Gastfreunden Demostratos und Charito ein, deren Tochter Philinnion, die Machates nicht geKannt,

hatte, vor 6 Monaten neuvermählt gestorben und begraben worden (Proclus ad Remp. II pag. 116 Kroll und vollständiger Περὶ θαυμασίων 1 = Paradoxographi Gr. p. 117-21 ed. Westermann). Da besuchte den Machates des Abends ein Mädchen und brachte die Nächte mit ihm in Liebe zu; sie schenkte ihm einen goldenen Ring und ein Busenband und er ihr einen eisernen Ring und einen vergoldeten Becher. Einmal belauschte die Amme der Philinnion die beiden bei ihrer nächtlichen Zusammenkunft und glaubte zu ihrem Schrecken in dem Mädchen die Tote zu erkennen. Die Eltern verlangten nun von Machates, er solle sie verständigen, wenn ihn die Unbekannte wieder besuche. Als dies in der folgenden Nacht geschah, die Eltern die Tochter erkannten, sie anriefen und auf sie zustürzten, da sprach Philinnion: „Warum habt ihr mir missgönnt, durch 3 Tage mit dem Fremden beisammen zu sein? Jetzt muss ich wieder an den mir bestimmten Ort, von dem ich nicht ohne göttliche Einwilligung kam!" Und sogleich war sie wieder tot. Als man am nächsten Morgen ihre Gruft öffnete, war der Sarg leer, doch fanden sich darin die ihr von Machates geschenkten Gegenstände. Als die Eltern nach Hause zurückkehrten, lag der Leichnam Philinnions nicht mehr auf dem Bett, sondern auf der Erde (sie hatte also ins Grab zurückkehren wollen). Darauf befahl der dortige Seher und Vogelschauer Hyllos die Leiche ausserhalb des Stadtgebietes zu verbrennen (damit eine neuerliche Belebung unmöglich sei), dem chthonischen Hermes und den Eumeniden ein Unheil abwehrendes Sühnopfer darzubringen, dass sich alle reinigen sollten, und auch die Heiligtümer zu entsühnen und alles zu tun, was den unterirdischen Göttern heiliger Brauch sei (also sogar die Stadtheiligtümer der oberirdischen Götter werden durch den Totenspuk entweiht, die Unterirdischen allerdings müssen wieder wegen dieses Eingriffs in ihre Rechte besänftigt werden). Machates aber brachte sich um."

§. 264. Besondere Beachtung verdient der Umstand, dass in beiden Versionen der Totendæmon des Mädchens oder eigentlich der jungen Frau versichert, er habe mit Einwilligung der Unterweltsbeherrscher dem Machates beigewohnt. Denn Philinnion ist eine „zu früh, eine vorzeitig Gestorbene", eine ἄωρος, welche die Ehefreuden zu wenig genossen und vor allem ihre natürliche Bestimmung, Kinder zu empfangen und zu gebären, nicht hatte erfüllen können; daraus erklärt sich ihre Ruhelosigkeit im Grabe, ihr Streben nach Beiwohnung d. h. Empfängnis und überhaupt die Möglichkeit, mit Einwilligung der Götter auf die Oberwelt zurückzukehren cf. unten §349.

§ 265. Ferner geht aus der Erzählung deutlich hervor, dass man solche Erscheinungen für befleckend und unheilvoll ansah und daher zu verhindern suchte. Das geht auch aus der unter Quintilians Namen überlieferten Declamation „Sepulcrum incantatum" = „das besprochene Grab" hervor (Declamatio 10 p. 189 sq bei Lehnert). Die Fiktion dieser Schulrede ist folgende:

Der Sohn eines Ehepaares war im jugendlichen Alter gestorben (also auch er ist ein ἄωρος). Nachdem sein Leichnam ordnungsgemäss verbrannt (also nicht wie oben begraben) und beigesetzt worden war, erschien er der Mutter wiederholt im Traume in seiner früheren Gestalt und liess sich von ihr umarmen und küssen und erwiderte auch diese Liebkosungen, so dass die Mutter darüber ganz glücklich und getröstet war (cap. 1/2, 5, 12, 13 und 14): denn sie hatte wenigstens in der Nacht ihren Sohn wieder, jung, gesund und schön, wie er vor der tötlichen Krankheit gewesen war! Da bat sie die Erscheinung, es möge ihr erlaubt sein, ihrem Mann die Mitteilung davon zu machen, und der Sohn möge sich auch ihm zeigen; beides gewährte die Erscheinung. Der Vater aber fasste die Sache ganz anders auf, wollte von dem Totendæmon nichts wissen und beschloss, ihn durch einen „magus", einen Totenbeschwörer, für ewige Zeiten in seine Urne zurückbannen zu lassen, damit er die Mutter nicht durch Erscheinungen im Traum schrecke. Ohne Mitwissen der Mutter lässt er also einen Magus kommen und gibt ihm den Auftrag: „Gross ist dein Ruhm", spricht er zu ihm, „wenn du den Sohn zurückhältst, der vom Tode sogar zur Mutter zurückkehrt." Der geht denn auch zum Grabmal des Sohnes und umschliesst es mit einem sträflichen Zauberspruch (noxium carmen) und verschliesst mit schauerlichen Bannungsworten (horrentibus verbis) sogar auch die Urne mit den Aschenresten des Toten (c. 7); denn wüsten Mundes recitiert er murmelnd eine barbarisch klingende Anrufung und gleich waren die oberirdischen Götter gnädig, die unterirdischen horchten auf und die Erde erbebte (qui, der Magus, simul ore squalido barbarum murmur intonuit, fauere superos, audire inferos, tremere terras). Dann beugte er sich über die Urne selbst und sprach seine bannenden Worte mitten hinein in die Gebeine und die Asche (mox in ipsam dicitur incubuisse pronus urnam et inter ossa et inter cineres uerba clusisse). Der Schatten aber wehrte sich; daher traute der Magus den Zauberformeln nicht genug und umschloss die Quader der Gruft mit eisernen Fesseln. „Jetzt," sprach der Zauberer, „steht es gut: endlich ist er tot! er kann nicht mehr gesehen werden und nicht mehr kann er aus dem Grab hervorkommen!" Da nun der Tote tatsächlich nicht mehr erschien, ging die Mutter der Sache nach, erfuhr alles und zog den Rabenvater und den Zauberer vor Gericht, wo sie verlangte, der Magus solle den Bann wieder aufheben. — Wenn es sich hier auch bloss um eine Fiktion handelt, so beweist diese Declamation doch, dass man sich auch im 1. Jahrhundert n. Chr. von solchen Geistererscheinungen nichts Gutes versprach und daher bemüht war, sie unmöglich zu machen.

§. 2 6 6. Von der Weissagungsgabe solcher Totendæmonen berichten wieder folgende Gespenstergeschichten: Als die Gattin des Aitolarchen PolyKritos, der 3 Tage nach der Hochzeit gestorben war, einen männlichen Zwitter gebar, berieten sich die Aetoler auf dem Marktplatz, was mit der Missgeburt geschehen solle, die auf einen Krieg mit den LoKrern hindeutete, da seine Mutter eine LoKrerin war. Als man beschlossen hatte, Mutter und Kind jenseits der Grenze zu verbrennen, erschien plötzlich PolyKritos in weissem Gewande in der Versammlung und verlangte, mit dünner Stimme redend, das Kind für sich, geschehe das nicht, so werde daraus Unglück entstehen. Da die Ätoler nicht schlüssig werden Konnten, warnte sie der Totendæmon noch einmal, worauf er das Kind zerriss und bis auf den Kopf auffrass. Als man jetzt Steine auf ihn schleuderte, wurde er dadurch nicht verletzt und verschwand. Da begann der KinderKopf plötzlich in Hexametern zu sprechen, verlangte seine Bestattung und weissagte den Aetolern einen schweren Krieg mit den LoKrern, der auch bald darauf wirklich ausbrach (Hieron, der Alexandriner oder Ephesier, bei Phlegon von Tralles Mirabilia II = Paradoxographi p. 121-5).

Teilweise verwandt damit ist folgende Geschichte (Antisthenes der Peripatetiker ibid. III = Paradoxographi p. 125-30): In der Schlacht in den Thermopylen gegen Antiochus (191 vor Chr.) war auch ein Verwandter des Königs namens Buplagos mit 12 Wunden gefallen. Der Kam zu Mittag ins Lager der Römer und weissagte ihnen mit dünner Stimme in Hexametern Schlimmes, worauf er sofort wieder seine Seele aushauchte. Das Heer wurde daraufhin entsühnt und die Pythia in Delphi befragt, die den Römern riet, den Krieg abzubrechen und nach Hause zurückzukehren. Das geschah auch; aber zu NaupaKtos in Aetolien wurde der Tribun Publius plötzlich rasend (ἐμμανής), Kletterte auf eine Eiche und weissagte von dort herab; auch sagte er, es werde gleich ein Wolf Kommen und ihn zerreissen und das sei auch der Beweis, dass auch seine sonstige Weissagung wahr sei. Kaum hatte er das gesagt, so erschien auch ein grosser roter Wolf, der den Publius, der von seinem Baum herabgestiegen war, zerriss und bis auf den Kopf auffrass. Jetzt begann der übrig gebliebene Kopf zu sprechen, verbot ihn zu bestatten und weissagte wieder einen furchtbaren Krieg von Asien her. Und das gieng auch in Erfüllung. (Cf. dazu Radermacher, Jenseitsvorstellungen p. 52 sq). – Der Zusammenhang ist hier jedenfalls der, dass der Totendaemon des Buplagos zuerst in Publius fährt und aus ihm als Medium wahrsagt; dann verlässt er ihn und fährt in den Wolf, um den Publius, der den Unterirdischen verfallen ist, abzuholen. Dadurch aber wird Publius selbst zum Totendæmon, der jetzt aus seinem übrig gebliebenen Kopfe wahrsagen Kann. –

Als in Rom der Ritter Corfidius das Begräbnis seines eben gestorbenen Bruders vorbereitete und ausser Haus war, erwachte der Tote, rief die Dienerschaft zusammen und erzählte ihnen, sein Bruder sei eben gestorben, habe ihm mitgeteilt, wo er heimlich Gold vergraben, habe ihm auch seine Tochter empfohlen. Tatsächlich war der Bruder ausserhalb des Hauses gestorben und auch das Gold wurde an der angegebenen Stelle gefunden (Varro bei Plinius Hist. Nat. VII 53 (52) 3 sq).

Im sicilischen Krieg wurde Gabienus, einer der tapfersten Seesoldaten Cæsars, von S. Pompeius gefangen und geKöpft, sein Kopf hing Kaum mehr mit dem Rumpf zusammen. So lag er den ganzen Tag an der Küste; als es aber Abend geworden war, verlangte er plötzlich von der um ihn versammelten Volksmenge, Pompeius möge Kommen oder einen Vertrauten senden, da er ihm etwas zu verKündigen habe. Hierauf schickte Pompeius mehrere seiner Freunde hin und diesen erKlärte Gabienus, die Sache und die pietätvollen Ziele des Pompeius gefielen den unterirdischen Göttern und der Erfolg werde nicht ausbleiben; ihm sei befohlen worden, dies zu verKünden. Beweis für die Wahrheit seiner Prophezeiung sei der Umstand, dass er jetzt nach Ausrichtung seiner Botschaft sogleich wieder sterben werde, was auch geschah.

Diese Weissagung aber war falsch; daher war Gabienus ein lügenhafter und zugleich boshafter Totendæmon, der durch diese Weissagung denjenigen, der ihn hatte zum βιαιοθάνατος machen lassen, durch Steigerung seiner Siegeszuversicht ins Verderben verstricken wollte, was ihm ja auch gelang (Plin. Hist. Nat. VII. 53 (52) 4 sq. mit noch anderen Beispielen für das Wiederaufleben Toter aus der römischen Geschichte.)

§. 2 6 7. Plutarch wieder erzählt von einem gewissen Thespesios aus Soloi, einem Zeitgenossen, der durch einen Sturz das Leben verloren hatte, aber am dritten, am Begräbnistag wieder zu sich Kam und nun allerhand merkwürdige Dinge, die er selbst im Hades erlebt hatte, zu berichten wusste (De sera numinis vindicta 22; über die Vorstellungen der Griechen von der Unterwelt cf. neben Rohde, Radermacher besonders noch Dieterich's NeKyia). Ganz ähnlich lässt auch Plato den Armenier Er seine Ansichten vom Leben nach dem Tode entwickeln, der im Kampfe gefallen, dann nach 12 Tagen aber auch wieder aufgelebt war, wobei jedoch Plato die ganze Geschichte wie einen Mythus behandelt. (Politeia p. 614; bei Clemens Alex. Stromat. V cap. XIV. 103 (III pag. 83) wird er ganz dem Zoroaster gleichgesetzt. Die vielen Geschichten von berühmten Leuten, die wie Pythagoras in verschiedener Gestalt durch Jahrhunderte lebten, lasse ich bei Seite). Darüber müssen sehr viele Fabeleien im Umlauf gewesen sein und DemoKrit neben vielen andern – cf. Proclus ad Remp. II p. 113 Kroll, der Ähn-

liches auch von Kleonymos von Athen berichtet, nachdem oben erwähnten Klearchos, von Eurymos aus Nikopolis und Rufus zu Philippi – soll ein ganzes Buch darüber geschrieben haben. Solche Geschichtchen mochten wohl im Volke wirklich geglaubt worden sein, forderten aber den Spott der Aufgeklärten heraus. Man höre nur was Lucian mit köstlicher Ironie berichtet: „Einem Manne starb die Frau; am 7. Tage aber erschien sie ihm wieder, als er gerade im Plato über die Unsterblichkeit der Seele las, setzte sich neben ihm aufs Bett und beklagte sich bitter, weil bloss einer von ihren goldenen Pantoffeln mit ihr verbrannt worden sei, der andere, sagte sie, liege hinter dem Kleiderschrank. Da bellte unglückseliger Weise ein Schosshund unter dem Bett und die Gestalt verschwand. Dann suchte der betrübte Gemahl den Pantoffel, fand ihn auch richtig und verbrannte ihn (Philops. 27 cf. 26).

§. 268. Natürlich fehlte es auch nicht an Berichten über Totenerweckungen. Solche Wunder erzählte man zunächst von dem Göttersspross und Heros Asklepios, der aber selbst auch als Gott galt (Apollodor, Bibliothek III.10,3), dann aber auch vom Seher Polyidos, der den kleinen Sohn des Kreterkönigs Minos mit Hilfe eines Krautes wieder lebendig machte, mit dem eine Schlange eine zweite Schlange auferweckte, die Polyidos getötet hatte (Apollodor III 3,1 – Pausan. II 27) Interessant daran ist, dass gerade die Schlange, das gewöhnlichste Seelen- und Totentier, auch das Mittel der Wiederbelebung kennt. Endlich schrieb man solche Wunderkraft auch Menschen zu, die Jahrhunderte nach den Zeiten der Heroen lebten, so, jedenfalls in Anlehnung an die Totenerweckungen Christi, auch dem Wundertäter Apollonius von Tyana; denn dieser soll zu Rom ein Mädchen durch seine blosse Berührung und ein paar geheime Worte d. h. durch eine geflüsterte Zauberformel zum Leben erweckt haben (Philostrat. Vita Apollon. IV 45 cf. Evang. Matth. 9, 18 sq. 23-26)

§. 269. Alle diese Erzählungen setzen natürlich die Annahme voraus, dass die Seele auch nach ihrer Trennung vom irdischen Leibe noch etwas ist und bleibt, ja mehr noch als sie im menschlichen Leibe gewesen war: denn jetzt, im körperlosen Zustand konnte sie offenbar mit höheren Mächten in Verkehr treten und verfügte über Fähigkeiten, die ihr, solange sie im Körper gelebt hatte, nicht zukamen. War sie doch jetzt der Gottheit selbst vor allem darin ähnlich, dass sie die Zukunft kannte.

Auch konnte sie offensichtlich im guten wie im bösen Sinne ins Leben der Menschen eingreifen und konnte vor allem auch empfindlich schaden (cf. unten § 335 sq.). Daher muss man sich vor den Seelen der Toten hüten, muss alles vermeiden, was sie reizen könnte, muss vielmehr darauf bedacht sein, sie möglichst freundlich und gnädig zu stimmen; das erreicht man aber am sichersten, wenn man ihnen das Leben im Jenseits durch Darreichung von Speise und Trank in der Form des Totenopfers so angenehm als möglich macht, indem man ihrer ehrfurchtsvoll gedenkt und sie auch zu Familienfesten beizieht, als weilten sie noch körperlich unter den Lebenden. Auf solche Gedanken und Vorstellungen geht jeder Ahnen- und Seelenkult zurück, der auch bei den Griechen seit uralter Zeit in höchster Blüte stand. Darauf kann hier nicht weiter eingegangen werden.

§ 270 - 273. Schrieb man aber der Seele solche Bedeutung zu, dann ergab sich sofort die Frage Woher kommt dieses vom Leibe so sehr verschiedene Wesen in ihn? Wohin geht es nach seiner Trennung vom Leibe durch den Tod? Wo hält sich die Seele für gewöhnlich und dauernd auf?

Die alte homerische Anschauung gieng dahin, dass die Seele nach dem Verlassen des Leibes in den Hades eingeht, in ein unterirdisches dämmeriges Totenreich; sie hängt offensichtlich mit dem ältesten Bestattungsbrauch, der Beerdigung zusammen.

Denn mag man auch schon in vorhomerischer Zeit die Seele als etwas vom Leibe Verschiedenes aufgefasst haben, das primitive Denken konnte doch dieses Wesen auch nach dem Verlassen des Leibes noch nicht so sehr von ihm trennen, dass es nicht auch der Seele eine Stätte unten angewiesen hätte, in der Tiefe, in der fortan auch ihre Hülle lag (cf. aber auch Radermacher, Jenseitsvorstellungen p. 84 sq). Daraus ergab sich auch die Vorstellungen vom schattigen, dunklen Totenreich, das ebenso wie das finstere Grab, die nunmehrige Behausung des Leibes, von den Strahlen der oberirdischen Sonne nicht erreicht werden konnte. Bei Homer werden die Leichen allerdings nicht mehr begraben, sondern verbrannt, doch war die alte

Anschauung noch zu stark eingelebt, als dass man schon in dieser Epoche ein Emporsteigen der Seele hätte annehmen wollen, wozu die vom Scheiterhaufen aufsteigenden Dämpfe und Dünste und die darüber zitternde erhitzte Luft anregen musste.

Dabei aber hat doch schon auch das homerische Zeitalter daran Anstoss genommen, dass selbst besonders ausgezeichnete Menschen, ja sogar Söhne von Göttern nach dem Tode nichts anderes zu erwarten hatten als ein freudloses, ja bewusstloses Hindämmern im finstern Hades. Ihnen musste ein besseres, glücklicheres Los beschieden sein; und so erzählt denn auch Menelaos, der grosse Heerkönig vor Troja, von der beglückenden Weissagung, die ihm durch Proteus zuteil wurde (Ody. IV. 560sq. übersetzt von Rohde, Psyche I 69):

„Nicht ist Dir es beschieden, erhabener Fürst Menelaos,
im rossweidenden Argos den Tod und das Schicksal zu dulden;
nein, fernab zur Elysischen Flur, zu den Grenzen der Erde,
senden die Götter Dich einst, die unsterblichen, wo Rhadamanthys
wohnet, der blonde, und leichtestes Leben den Menschen beschert ist,
(Nie ist da Schnee, nie Winter und Sturm noch strömender Regen,
sondern es lässt aufsteigen des Wests leicht atmenden Anhauch
immer Okeanos dort, dass er Kühlung bringe den Menschen),
weil du die Helena hast und Eidam ihnen des Zeus bist."

Menelaos soll nach diesem Leben also eines besseren Loses gewürdigt werden als die andern Menschen. Da die alte Anschauung aber sich noch nicht abstreifen liess, darf er gar nicht sterben, sondern wird mit seinem Leibe in ein Land der Seligen entrückt, das irgendwo weit weg von den Menschen im Westen lag (cf. Rohde I 69). Andere bevorzugte Menschen wieder, wie der schöne Ganymed, dürfen auch nicht durch den Tod dem finstern Reich unter der Erde verfallen; daher wird auch er entrückt, aber sogar hinauf zu den lichten Höhen des Olymp, des Göttersitzes selbst (cf. Rohde I 74sq wo noch andere Belege). Daraus ersieht man deutlich, dass man das Hinabsteigen der luftartigen, leichten Seele in die Tiefe gleich dem schweren Körper als widernatürlich gefühlt hat; die alte Anschauung war aber doch zu stark eingewurzelt, um sie über Bord zu werfen, und so mussten Wunder geschehen: durch Eingreifen der Götter musste ihren Lieblingen die Trennung von Seele und Körper erspart bleiben, damit die Seele eines bessern Loses nach dem Aufhören des Aufenthalts auf Erden teilhaftig werde.

§. 274. Indes muss doch der Anblick der vom brennenden Scheiterhaufen aufsteigenden Dünste zur Annahme geführt haben, dass das luftige Etwas im Menschen naturgemäss nach oben steige, ja zu bedeutender Höhe; denn auch sehr hoch noch über den lodernden Flammen zitterte es geheimnisvoll in der Luft.

Es war wie wenn ein zwar durchsichtiges, aber doch von der uns gewöhnlich umgebenden Luft verschiedenes Etwas da wirksam sei und die Sehkraft beeinflusse: denn die Umrisse alles dessen, was man durch dieses aufsteigende Etwas sah, die zitterten und schwankten und flossen in einander und aus der Bewegung musste man schliessen, dass das, was da aus dem toten Körper gen Himmel stieg, eben das sei, was dem jetzt regungslosen Leib einstmals Bewegungsmöglichkeit, Leben verliehen hatte und dieses Leben auch jetzt noch besass, die Seele! Ob die Seele allerdings noch weiter emporsteigen durfte, bis hinauf in den lichten Aether oder zu den Sternen, zur Sonne, zum Monde, oder auf die lichten Höhen menschenentrückter Berge, oder ob sie nicht irgendeine göttliche oder dæmonische Macht dann doch noch fasste und in die finstere Tiefe zwang, etwa zur Abbüssung schwerer Frevel hier auf Erden, war wieder eine andere Sache. Electra aber glaubt fest, dass ihr edler heldenhafter Vater in der lichten Höhe des Aethers wohnt, seine hehre Seele muss dorthin emporgestiegen sein, nicht hinab in die finstere Erdtiefe; denn bei Euripides möchte sie ihre Klagen dem Vater emporsenden in den gewaltigen Aether (Electra 59: γόους τ' ἀφείην αἰθέρ' ἐς μέγαν πατρί). Und bei demselben Euripides sagt Theseus (Supplices 532sq. πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα, / τὸ σῶμα δ' ἐς γῆν):

„Woher ein jedes kam in diese Leiblichkeit,
dahin auch kehrt es wieder: in das Aetherreich,
hinauf der Geist, der Leib zur Erd' hinab;
denn diesen haben wir ja nimmermehr, als sei
er unser Eigen, nur das Leben wohnt in ihm
und später muss ihn seine Nährerin empfahn."

Auch im „Orest" spricht Pylades, seine Treue beteuernd, zu diesem (v. 1086 sq.: μήθ' αἷμά μου δέξαιτο κάρπιμον πέδον, / μὴ λαμπρὸς αἰθήρ.) „Fruchtbares Erdreich möge nie mein Blut empfahn / noch klarer Aether, wenn ich je, verratend dich / und mich errettend, wiche von der Seite dir!"

Denn damit will er doch wohl sagen: „Mein Leib und meine Seele sollen verflucht sein; mein Leib, indem er

nicht bestattet wird, und meine Seele, indem sie zum lichten Aether, der Wohnung der Heldenseelen, nicht aufsteigen darf (sondern das finstere Los der Verdammten im trostlosen Hades unten leiden muss)." Wenn auch Euripides gelegentlich an der alten Lehre vom unterirdischen Hades festhält — so in den Supplices 1139 sq. wo von den Sieben, die vor Theben gefallen sind, geklagt wird: „Sie sind dahin, - dein Sohn, o Mutter, ist nicht mehr - / Sie sind dahin! da des Aethers Raum ihn / Verzehrt im Aschenfeuer hat / Und hinabflog zum Aides sein Geist" - αἰθὴρ ἔχει νιν ἤδη / πυρὸς τετακότος σποδῷ· / ποτανοὶ δ' ἤνυσαν τὸν Ἅιδαν — so zeigt sich doch deutlich bei ihm wie auch den älteren Tragikern, Aischylos und Sophokles, dass man die Wohnstätte der Seele nach der Trennung vom Leib naturgemäss in der Höhe suchte wenigstens bei edlen Heldenseelen, deren das homerische Schattenreich unwürdig war. Nicht alle Menschenseelen ohne Unterschied sollten jetzt das gleiche Los erleiden: die edel und gut auf Erden gelebt, mussten eines glücklichen Weiterlebens nach dem Tode teilhaftig werden.

§. 275. Der Gedanke, dass so die vergeltende Gerechtigkeit zum Ausdruck komme, muss sich auch im Volke frühzeitig eingestellt haben, musste dann aber besonders durch die Philosophen noch weiter ausgesponnen werden.

Daher soll schon Pythagoras (um 530) den Seelen neunerlei verschiedene Regionen zugewiesen haben, entsprechend den Abstufungen ihrer ethischen Beschaffenheit, und zwar den gerechten Seelen, den vorzüglichsten in ethischer Beziehung, die Planeten oder den Aether unter den Planeten, den mittelmässigen an Tugend die Luft, das Wasser und die Erde und den verdammten Seelen endlich den Acheron, den Kokytos, den Pyriphlegethon und die Styx, also die schauerlichen Flüsse der Trauer und Pein aus Homers finsterem Totenreich" (angebliches Fragment des Orpheus N. 321 bei Abel, Orphica p. 372) Die mittleren Seelen an Tugend sind die besserungsfähigen: sie dürfen zwar nicht in die Seligkeit der vollkommenen Seelen eingehen, verfallen aber auch nicht der Verdammung unter der Erde; sie müssen vielmehr durch eine Wanderung durch die drei irdischen Reiche der Luft, des Wassers und der Erde erst geläutert werden.

§. 276. Für die vollkommenen Seelen wird als Aufenthaltsort sonst gewöhnlich die Milchstrasse (γαλαξίας) genannt und ausdrücklich betont, dass Pythagoras in mystischer Weise (δι' ἀποῤῥήτων) die Milchstrasse „Hades" nannte und Wohnsitz der Seelen, τόπον ψυχῶν, die sich dort zusammendrängen.

Deshalb werde auch bei gewissen Völkern den die Seelen läuternden Gottheiten (τοῖς θεοῖς τοῖς τῶν ψυχῶν καθάρταις) Milch, γάλα, gespendet und deshalb sei auch Milch die erste Nahrung der Seelen, wenn sie in die Schöpfung d.h. in irdische Leiber herabsinken (Proclus ad Rempubl. II p. 129 Kroll; Porphyrius de abstin. cap. 28; Damascius bei Philoponos, Metaph. I. pag. 104).

§. 277 Dem entsprechend bezeichnete auch der Pythagoreer Philolaos, ein Zeitgenosse des Sokrates, τὸν περὶ τὴν σελήνην δρόμον als ἰσθμὸν ἀθανασίας καὶ γενέσεως, als Grenze zwischen Unsterblichem und Sterblichem, und dies ist die älteste Stelle, die den Mond zu den Seelen in Beziehung setzt (bei Stobaeus I 173 Wachsmuth.

§. 278. Die mittelmässigen Seelen wieder umschweben uns, solange sie sich in der ihnen zukommenden höchsten Region, in der Luft, befinden, als die Sonnenstäubchen (ξύσματα; Aristoteles de an. 404 a, 16 sq. manche aber erklärten nicht diese Sonnenstäubchen selbst für die uns umgebenden Seelen, sondern betrachteten die Seelen als das, was sie bewegt, τὸ ταῦτα κινοῦν).

§. 279. Die obige Lehre, dass die Seelen aus der Milchstrasse in die Leiber eingehen, setzt natürlich die Annahme von der Praeexistenz der Seelen voraus. Diese Praeexistenz der Seele nimmt auch Plato an, der sich zuerst mit der Seele vor der Geburt des Leibes und nach seinem Absterben in systematischer Weise beschäftigte. Was er hierüber im Timaeus und andern Schriften sagte, will ich nach Zellers Inhaltsangabe hersetzen (III. pag. 260-1 und 263): „Nachdem der Weltbildner das Weltgebäude im Ganzen geschaffen hatte und die Götter darin (die Gestirne), befahl er den gewordenen Göttern, die sterblichen Wesen hervorzubringen. Diese bildeten den menschlichen Leib und den sterblichen Teil der Seele d.h. die sinnliche Seite der Seele, die sich in Sinnlichkeit und Leidenschaftlichkeit äussert und auch die „unvernünftige Seele" genannt wird, er selbst aber bereitete ihren unsterblichen Teil in demselben Gefässe wie früher die Weltseele, auch die Stoffe und Mischungen

waren die gleichen, nur in geringerer Reinheit. Ursprünglich bildete er nur so viele Seelen, als es Gestirne gibt, und setzte jede derselben auf einen Stern (d.h. doch wohl auf einen Fixstern) mit dem Gesetze, dass sie erst von hier die Welt betrachten, dann aber in je einen Körper gepflanzt werden sollten; doch sollten alle Seelen gleich, als Männer, zur Welt kommen. Welche Seele nun im leiblichen Dasein die Sinnlichkeit überwinde, die sollte wieder zu seligem Leben in ihren Stern zurückkehren, welche Seele dies aber nicht leiste die sollte bei der 2. Geburt die Gestalt eines Weibes annehmen, bei fortgesetzter Schlechtigkeit aber sogar bis zur tierischen herabsinken und nicht eher von dieser Wanderung erlöst werden, als bis sie durch Überwältigung ihrer niederen Natur zur ursprünglichen Vollkommenheit zurückgekehrt sei. Infolge dieser Einrichtung wurden sofort die Seelen an die verschiedenen Fixsterne verteilt und ihnen dann von den geschaffenen Göttern die Leiber und die sterblichen Seelenteile angebildet."

Nähere Bestimmungen hiezu enthält noch der Phaedrus (nach Zeller III p. 263 sq), wenn er auch in den Hauptpunkten sich mit dem oben Mitgeteilten deckt: „Diejenigen Seelen, welche, ihre Begierde überwindend, dem Chor der Götter in den himmlischen Ort zur Anschauung der reinen Wesenheiten (Ideen) zu folgen im Stande sind, bleiben, so oft sie diese Probe bestehen, je eine 10.000jährige Weltumlaufsperiode – wie man es später nannte „ein grosses Jahr" – hindurch frei vom Leibe; welche, dies versäumend, ihre höhere Natur vergessen, die sinken zur Erde hinab. Bei dieser ersten Geburt werden alle Seelen in menschliche und nur in männliche Körper gepflanzt und nur die Lebensweisen sind nach ihrer Würdigkeit verschieden. Nach dem Tode aber werden alle Seelen gerichtet und die, welche nicht ganz vollkommen gelebt haben, werden für 1000 Jahre zur Belohnung in den Himmel versetzt, die aber, welche fehlten, zur Bestrafung unter die Erde. Nach Ablauf dieser 1000 Jahre haben sich wieder alle Seelen eine neue Lebensweise zu wählen und bei dieser Wahl geschieht es, dass Menschenseelen in tierische und aus diesen wieder in menschliche Gestalt übergehen; nur solche, die dreimal nacheinander ihr Leben in Philosophie zugebracht haben, dürfen schon nach der dritten tausendjährigen Periode in die himmlische Wohnung zurückkehren." (der letzte Teil auch Republ. X 613 E; cf. Gorgias p. 523 sq.). Damit deckt sich auch die Darstellung des Gerichtes im Gorgias pag. 523 sq. und weicht nur in einem, aber für uns sehr wichtigen Punkte ab: denn während nach den übrigen Schilderungen die abgeschiedenen Seelen unmittelbar nach dem Tode vor das Gericht gestellt werden, lässt diese die am Sinnlichen hängenden Seelen als Schatten die Gräber umschweben, bis sie ihre Begierde nach irdisch Sinnlichem wieder in neue Körper zieht.

§. 280. Von besonderer Wichtigkeit sind für uns folgende 3 Sätze: 1.) dass jede Seele aus 2 Teilen (Seelen) besteht: der unsterblichen, vernünftigen und der sterblichen, unvernünftigen, wobei die unsterbliche vom Demiurg selbst geschaffen und der ewigen, unvergänglichen, vollkommenen Weltseele ähnlich ist, die unvernünftige Seele dagegen von den geschaffenen Göttern stammt, sinnlich und daher jedesmal mit dem sterblichen Leibe aufs engste verknüpft ist. Plato versteht darunter „die Gesamtheit der sinnlichen Begierden und Leidenschaften, das von der sinnlichen Lust und Unlust beherrschte Seelenleben, gewöhnlich ἐπιθυμητικόν genannt" (Zeller p. 271) – Daher stehen diese beiden Seelenteile (Seelen) im Gegensatz zu einander: denn der vernünftige Seelenteil sucht die ganze Seele von der sinnlichen Materie wegzuziehen und zum Göttlichen zu erheben, der unvernünftige, sinnliche dagegen in die materielle Sinnenwelt herabzuziehen.

2. dass vom Ausgang dieses Kampfes der beiden Seelenteile oder Seelen das weitere Schicksal der Seele nach dem Tode des jeweiligen Leibes abhängt, und

3. dass jene Seelen, deren unvernünftiger, sinnlicher Teil siegte, nach dem Tode des Leibes und vor dem Einfahren in einen neuen Leib um die Grabstätten ihres Körpers flattern und so

auch Menschen sichtbar werden Können. Bezüglich der Seele aber vor dem Eingehen in den allerersten Leib ist von Bedeutung, dass sie praeexistierend auf einem Fixstern lebte (Timaeus pag. 40d; 42b; cf. Rohde II 131,2; Ukert p. 157-9.) und auch eben dorthin zurückkehrt, wenn der vernünftige, nichtsinnliche Seelenteil während ihres Erdenlebens den Sieg behauptete; auch auf die Wanderung der Seele und den Zwang, nach sinnlichem Leben in andere, auch tierische Körper überzugehen, was vor Plato schon Pythagoras nach angeblich ägyptischer Lehre (Sextus Empiric. IX 71 = adv. Physic. I 71; cf. Epiktet. Dissertat. III 13,15: οὐδεὶς Ἅιδης οὐδ' Ἀχέρων οὐδὲ Κωκυτός) und Empedokles gelehrt hatten, werden wir noch zurückkommen.

§. 281. Dabei mag insbesondere die Ansicht, die Seelen der Toten leben auf den Sternen weiter, auch im griechischen Volke uralt sein, da wir sie bei den verschiedensten Völkern des Altertums ebenfalls antreffen und sie auch sehr naheliegend ist. Diese Lehre vom Abstieg der praeexistenten Seele vom Himmlischen zum Irdischen (zur Geburt des irdischen Leibes und so zum irdischen Leben) und dann wieder vom Aufstieg aus dem Irdischen zum Himmlischen haben in späteren Jahrhunderten die Neuplatoniker eifrig gepflegt, doch hatte sie schon vor ihnen der Stoiker Posidonius (cca. 135-45 v. Chr.) und seine Schule ausgestaltet. Auch Posidonius nämlich war der Überzeugung, dass die Seele als leicht und luftig nicht in die Tiefe des Hades hinab= sondern im Gegenteil emporsteigen müsse (Sext. Empir. l.c.); denn ihre Natur sei feurig und Feuer strebe immer nach oben. So steigt sie bis zum Luftraum unter dem Monde empor, wo sie der von unten kommende Hauch nährt und nichts ist, was sie stören könnte: das aber ist das Grenzgebiet zwischen der irdischen Atmosphaere und dem himmlischen Aether (Cicero Tuscul. disput. I 17(4), II 18 (42 nach Panaitios), 19. 43 sq.). In diesem „Orte unter dem Monde" leben sie und heissen jetzt δαίμονες oder ἥρωες (Sext. Empir. l. c.). Doch gilt das hauptsächlich von den Seelen der Weisen d. h. derer, die philosophisch gelebt haben (Tertullian De anima 54: „Stoici sapientium animas in supernis mansionibus collocant.") Die Unweisen dagegen können als feucht von den Dünsten der sinnlichen Welt und als daher weniger leicht, nicht so hoch emporsteigen und müssen in der dickeren Luftschicht unter den Wolken, also in Erdnähe, verbleiben.

Das meinen die Stoiker, wenn sie den παχυμερέστατον καὶ προσγειότατον ἀέρα nennen (Cornutus, De nat. deor. 5) und diese Region heisst auch bisweilen bei ihnen Ἅιδης und ihre sie bewohnenden Seelen „inferi", natürlich nicht im Vergleich mit uns, sondern im Vergleich mit den höher, unmittelbar unter dem Monde hausenden Seelen der Weisen. Daher lehrten die Stoiker einen Stufengang in immer höhere Regionen bis unmittelbar unter den Mond, der ja die Grenze zwischen Göttlichem und Menschlichem bildete (cf. Cicero l.c.; Seneca, Ad Marc. 19,4; Marc Aurel IV 21; Arius Did. bei Euseb. Praep. ev. XV. 822 A).

§. 282. Auch die alte Anschauung von der Milchstrasse nahmen die Stoiker wieder auf. Darauf verweist Cicero's „Traum des Scipio" (De Republ. VI. cap. 9-18): „P. Cornelius Scipio Aemilianus träumt gelegentlich eines Besuchs als Tribun bei König Masinissa, bei welchem viel von dem älteren Scipio Africanus gesprochen war, folgendes: der ältere Scipio trat vor ihn, weissagte ihm die Zerstörung Karthagos nach 2 Jahren, die Eroberung Numantias und seine sonstigen Schicksale; er belehrte ihn zur Aufmunterung, dass den Seelen aller, die sich um den Staat verdient gemacht, Wohnsitze im Himmel bereitet seien; denn von hier seien sie ausgegangen und hierher müssten sie auch zurückkehren; daher lebe auch des Träumenden Vater Paulus hier. Dieser erscheint jetzt ebenfalls, umarmt den Sohn und küsst ihn. Wie nun Scipio der Jüngere sofort das Leben zu verlassen und zu seinem Vater einzugehen wünscht, macht ihn der Vater darauf aufmerksam, dass dies nicht früher geschehen dürfe, als bis ihn Gott vom Körper befreit habe; denn er sei wie alle Menschen geboren worden, die Erdkugel, die in der Mitte des Alls liegt, zu bewohnen und dort bis zur Abberufung zu wirken. Auch seine Seele stamme ja aus dem ewigen Feuer, das die Menschen Gestirne und Sterne nennen, die in vollendeter Kugelgestalt und mit göttlicher Vernunft begabt, mit unglaublicher Schnelligkeit ihre Kreisbahnen wandeln. Daher sei es keinem Menschen

erlaubt, ohne Befehl der Gottheit die Seele – durch Selbstmord vom Leibe zutrennen, damit es nicht den Anschein gewinne, der Mensch wolle sich dem von Gott zugewiesenen Amte entziehen (cf. unten § 326). Wenn er aber Recht und Pflicht übe, werde auch er jene Örtlichkeit bewohnen, wie alle Seelen der Verstorbenen, nämlich die Milchstrasse, orbis lacteus. Nun wird der Träumende selbst in die Milchstrasse emporgehoben und beschaut von hier staunend alle Gestirne, die unten kreisen, und ganz unten, winzig klein, die ruhende Erde.

Das ganze Weltall, wird ihm erklärt, bestehe aus 9 Sphaeren (orbes uel globi); die höchste Sphaere, die auch alle andern umschliesst, ist die himmlische (caelestis), und gleichzeitig ist sie auch der höchste Gott, der alles umfasst und in sich enthält: in dieser Region bewegen sich die ewigen Sterne. Dann folgen darunter 7 Sphaeren, die sich in entgegengesetzter Richtung wie die himmlische Sphære drehen; das sind die 7 Planetensphaeren und zwar die des Saturn, Juppiter, Mars, der Sonne, der Venus, des Mercur und zu unterst des Mondes. Dabei sei die Sphaere des Juppiter dem Menschengeschlechte günstig und heilsam, die des Mars schrecklich und die Sonne sei der Lenker aller andern himmlischen Lichter, der alle folgen wie Begleiter, darunter Venus, Mercur und der Mond. Unterhalb des Mondes aber gibt es nichts, was nicht sterblich und vergänglich ist, die Menschenseelen natürlich ausgenommen, oberhalb des Mondes aber sei alles ewig. Ganz zu unterst liegt endlich als 9. und letzte Region die Erde ohne Bewegung. Hierauf hört Scipio auch noch die Harmonie der Sphaeren, die sie durch ihre Kreise hervorbringen. Dann folgt noch eine Darlegung der Erdzonen und eine Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele hauptsächlich nach Plato cf. Dieterich Lit. S. 201. Ohne Zweifel folgt Cicero hier der Lehre des Posidonius, „der die Lehren der Stoa mit platonischen und pythagoreischen Traditionen vereinigte" (Dieterich, Lit. p. 202 Schmekel Philosophie der mittlern Stoa 132ff. 141. 248ff, 258, E. Norden Vergils Aen. Buch VI. 20sq.) und den Gegensatz der himmlischen und sublunaren Region von Aristoteles übernahm (P. Wendland, Philo's Schrift über die Vorsehung p. 68,1).

§. 283. Dieser Bericht steht übrigens nicht allein da: Heraclides Ponticus, ein Zeitgenosse Plato's erzählte von einem gewissen, jedenfalls nur von ihm erdachten Empedotimos, dass er in ekstatischer Vision zum Sitz der Seelen in der Milchstrasse vordrang, 3 Tore und 3 Wege am Himmel erblickte, (die zu den Göttern und zum Seelenreich führten) und dass er die ganze Wahrheit über die Seelen erfuhr (Rohde II. 94sq. Varro bei Servius Ad Verg. Georg. I 34, Suidas Ἐμπεδότιμος, Ἰουλιανός cf. Rhein. Museum 32, 331 n. 1; Damascius bei Philopon. Ad Aristotel. Meteor. I 218 Ideler, Numenius bei Proclus Ad Rempubl. p. 37. 38 Pitra, Iamblichus bei Stob. I. pag. 378. 12 W.) Aus dem I. Jahrhundert n. Chr. wieder stammt der angebliche Brief des Aristoteles an Alexander den Grossen περὶ κόσμου, den Apuleius im 2. Jahrhundert übersetzte und der in der Anordnung der Planetensphæren mit Cicero übereinstimmt (cap. 2. cf. Dieterich, Lit., p. 79sq und W. Capelle, die Schrift von der Welt, Neue Jahrb. XV. 1905. p. 529sq.) Diese Ansichten nun, dass die Seele nach dem Tode des Leibes nicht in den unterirdischen Hades, sondern nach oben steige, in den uns umgebenden Luftraum, in die Region unter dem Mond, auf diesem selbst, zu den Sternen, oder zu der Milchstrasse finden sich seit dem I. christlichen Jahrhundert bei sehr zahlreichen Schriftstellern aller Art, so bei dem Stoiker Chairemon (bei Porphyr. Epist. ad Aneb. Euseb. Praepar. ev. III 11,5 = I pag. 131 Dind.: von den Seelen vor der Geburt des Leibes), bei Lucan (Phars. IX. 1sq.), Flavius Iosephus (Bell. Iud. VI. 1.5 II 8, 11: für die Essener), Plinius (Hist. Nat. II 24 (26) 1), Statius (Theb. I. 24sq X 781sq.), Philo (Cf. Koch l. c. 139. 142), Apollonios von Tyana (Philostrat. Vita, Schluss), Lucian (De morte Peregrini 39), Hermes Trismegistus (Λόγος Ἴσιδος πρὸς Ὧρον bei Stob. Eclog. I. 49. 68 = I. p. 461, 17 Wachs.; Κόρη Κόσμου bei Stob. Eclog. I 49, 45 = I. pag. 407, 23 sq. Wachs. Τέλειος λόγος bei Lydus De Mensib. IV 32 pag. 90/1 Wünsch cf. Ps.-Apul. Dialog. c. 18), in den chaldaeischen Orakeln (bei Psellus, de orac. Chald. Sp. 1132; 1124/5), bei Plutarch (de sera num. vindicta p. 124), Manilius (Astronom. I 756 V 13) Firmicus Maternus (Math. I 5.9), Claudian (de raptu Proserp. II 297), Eusebius (Praep. ev. IV. 5, 1/5 = I pag 167 sq), Augustinus (de civ. Dei X 21 wo ἥρως – hier gleich „Seele" – abgeleitet wird von "Ἥρα, „quod aër Iunoni, "Ἥρα, deputetur, ubi volunt heroas habitare"), Servius (ad Vergil. Aen. VI. 714, XI 51, VI 340, V 735, VI 640, 40 = Mytholog. Vatican III 6,12 cf. Schol. Bernens. Lucani II 2), Macrobius (In somn. Scipion. I 9. 10; 11. 6 flg. cf. überhaupt Dieterich, Lit. 204sq.; Ettig Acheruntica Excurs. II pag. 398-402 Roscher, Selene und Verwandtes pag. 120sq.), Origenes, Clemens und vielen andern. Von diesen Stellen sind folgende besonders bemerkenswert:

§. 284. Hermes Trismegistus bei Lydus De mensib. IV 32 (pag. 90/1 Wünsch) sagt, dass die Strafdaemonen (τιμωροὶ δαίμονες) in der Materie selbst anwesend (ἐν αὐτῇ τῇ ὕλῃ παρόντες), die Menschen nach Gebühr strafen; die reinigenden Daemonen dagegen (καθαρτικοὶ δαίμονες) befinden sich im Luftraum

(ἐν τῷ ἀέρι) und reinigen die Seelen, die da emporzusteigen versuchen, in den hageligen und feurigen Stellen des Luftraums (περὶ τοὺς χαλαζώδεις καὶ πυρώδεις τοῦ ἀέρος τόπους), welche die Dichter und Plato selbst im Phaedo p. 113 B Tartaros und Pyriphlegethon nennen, und die rettenden Dæmonen endlich (οἱ σωτηρικοὶ δαίμονες) retten die Seelen in der Gegend um den Mond (πρὸς τῷ σεληνιακῷ χώρῳ τεταγμένοι). An einer andern Stelle (Τὰ πρὸς Τάτ bei Stobaeus Eclog. I 49. 48 = I p. 416 sq. Wachsmuth) schreibt er, dass die Seelen insgesammt, die sich im ganzen Kosmos herumtreiben, von einer einzigen Seele stammen (der Weltseele); diese Seelen machen viele Veränderungen und Wandlungen durch zum Bessern sowohl wie zum Schlechtern; denn sie verwandeln sich auch aus Seelen, die in Kriechtieren, Reptilien, lebten in solche, die in Wassertieren leben, aus diesen in Landtiere, aus diesen in geflügelte Tiere (Vögel) und aus diesen „Lufttieren" in Menschenseelen. Damit aber haben sie den Anfang der Unsterblichkeit erreicht und verwandeln sich in Daemonen und so endlich auch in Götter; solcher Götter aber gebe es 2 Arten: die Planeten und Fixsterne. Wenn dagegen die in einen menschlichen Leib eingegangene Seele schlecht bleibt, so wird sie der Unsterblichkeit nie teilhaftig, sondern muss den Weg zurück bis hinab zu den Kriechtieren. Schlecht aber ist sie, wenn sie das Gute nicht erkennt – und so ist die ἀγνωσία ihre κακία –, sich den Körperlichen Leidenschaften ergibt, dem fremdartigen Körper dient und sich von ihm beherrschen lässt, statt dass sie ihn beherrsche." Diese Seelenwanderung aber setzt auch wieder den Aufstieg der Seele nach oben voraus. §. 285. Ferner das chaldaeische Orakel (bei Psellus de orac. Chald. Sp. 1124 sq) „ἔστι καὶ εἰδώλῳ μερὶς εἰς τόπον ἀμφιφάοντα." Das erklärt Psellus folgendermassen: „Die unvernünftige Seele, welche ein Abbild, εἴδωλον, der vernunftbegabten Seele (der Weltseele) ist, steigt, wenn sie im (leiblichen) Leben durch Tugend gereinigt würde, in die Region über dem Monde (εἰς τὸν ὑπὲρ σελήνην τόπον) empor und wird so nach der Zerstörung des menschlichen Lebens der ringsum leuchtenden, ἀμφιφαής, d.h. von beiden Seiten erleuchteten und durchaus hellen Region teilhaftig. Denn die Region unter dem Monde ist ringsum dunkel (stockfinster, ἀμφικνεφής) d.h. von beiden Seiten her dunkel, und die Region um den Mond endlich teils hell, teils dunkel (ἑτεροφαὴς ἢ ἑτεροκνεφής) d.h. auf der einen Seite hell, auf der andern dunkel. Denn der Mond selbst ist ja so beschaffen. Die Meinung der Hellenen aber führt die Seele bloss bis in die Region unter dem Monde empor." §. 286. Eine andere Stelle – bei Psellus l.c. Sp. 1132 (zu diesen Orakeln cf. Kroll, der im Rhein. Mus. 50. 636 sq eine gute Inhaltsangabe lieferte) – aus diesen Orakeln bezieht sich auf die præexistierende Seele in der Region der Fixsterne, welche die Mahnung erhält μὴ (δὲ) κάτω νεύσῃς· κρημνὸς κατὰ γῆς ὑπόκειται, ἑπτάπορον σύρων κατὰ βαθμίδος (ὑφ' ἣν ὁ τῆς Ἀνάγκης θρόνος): „Neige dich nicht nach unten; denn gegen die Erde zu gähnt ein Abgrund, der sich hinabzieht auf siebenstufiger Leiter (unter der sich der Thron der Ananke befindet)"; d.h. die praeexistente Seele auf ihrem Fixsterne soll sich nicht durch die Begierde nach dem Sinnlich-Körperlichen zur Erde hinabziehen lassen; denn sonst muss sie den Abgrund zwischen ihrem Fixstern und der Erde, die 7 Planetensphaeren, wie auf einer Leiter hinuntersteigen. Ist sie aber erst einmal auf der Erde angelangt d.h. ist sie erst einmal in einen irdisch-sterblichen Leib gefahren, dann unterliegt sie dem Zwang, der ἀνάγκη der Wiedergeburten, ehe sie, wieder geläutert, zu ihrem Fixstern zurückkehren darf." §. 287. Auf diese 7 Planetensphaeren als Ab- und Aufstiegsregion der menschlichen Seele deutete auch die 7sprossige Leiter, κλίμαξ ἑπτάπυλος, in den Mithrasmysterien, deren erste Sprosse aus Blei dem Saturn, die zweite aus Zinn der Venus, die dritte aus Bronze dem Juppiter, die vierte aus Eisen dem Mercur, die fünfte aus Münzmetall dem Mars, die sechste aus Silber dem Mond und die siebente aus Gold der Sonne heilig war (Celsus bei Origenes c. Cels. VI. 21 cf. Dieterich Lit. p. 89. 183. 186.)

§. 288. Bei diesem Niedersteigen verliert die Seele in jeder Planetensphære immer etwas und erhält dafür immer ein bestimmtes πάθος, einen Affect, und zwar von Saturn die Schlaffheit (Trägheit, torporem), von Mars den Jähzorn (iracundiam), von der Venus die Wollust (libidinem), von Mercur die Habsucht (lucri cupiditatem) und von Juppiter die Herrschsucht (regni desiderium). Diese Leidenschaften verwirren die Seelen so, dass sie die ihnen eigentlich zukommenden Fähigkeiten nicht mehr ausnützen können (Servius zu Vergil Aen. VI. 714). – In dieser Aufzählung fehlen der Mond und die Sonne. Was die Seele von diesen beiden erhält besagt derselbe Servius an einer andern Stelle (Ad Aen. XI 51), wo er berichtet, dass die „physici" lehrten, dass, solange wir leben, wir den Himmlischen alles verdanken; denn wenn wir geboren werden, erhalten wir von der Sonne den Atem (spiritum, die „physici" verstanden darunter wohl die Seele selbst), vom Monde den Körper, corpus, vom Mars das Blut (sanguinem), von Mercur die Vernunft (ingenium), von Juppiter die Ehrsucht (honorum desiderium), von der Venus die Lüste (libidines) und von Saturn die Feuchtigkeit (humorem). All das geben die Toten den einzelnen Planeten wieder zurück.

§. 289. Auch von der Reinigung der nach dem Tode des Leibes wieder in die Höhe steigenden Seele weiss er zu erzählen (Ad Verg. Aen. VI. 340): „Gelehrtere Leute behaupten, dass die Seelen, frisch nach der Trennung vom Leibe, schmutzig, sordidiores, sind, bis sie gereinigt werden; denn gereinigt beginnen sie glänzender (hellglänzend, clariores) zu sein … daher kommt es, dass man sagt, nach dem Verhältnis der Reinigung bewohnen von den Seelen manche die Mond-, andere die Wendekreisregion des Krebses (solstitialem circulum)." Von der Mondregion spricht er endlich noch an folgender Stelle (Ad Verg.

Aen. V 735): „Das Elysium (der Wohnort der Seligen) sind nach den Philosophen die Inseln der Seligen (insulae fortunatae)... nach den Theologen aber liegt es in der Gegend um den Mond, wo die Luft schon reiner ist (dann beruft er sich auf Vergil VI. 887 und Lucan IX 10 cf. auch zu Aen. VI. 640.

§. 290. Endlich hat man sich auch die Reinigung in den verschiedenen Sphaeren oder Regionen verschieden gedacht; denn das Scholion Bern. zu Lucan II 2 sagt: „Zum Lichte gelangen die Seelen nach der Auflösung des Leibes, nachdem sie zuerst durch die Wasser des Mondes, dann durch das Feuer der Sonne gereinigt wurden". Ettig l. c. pag. 401 n. 3 verweist hier auf die Lehre der Manichaeer, nach welchen die Seele nach dem Tode des Leibes an der Säule des Ruhmes zuerst bloss bis zum Monde emporstieg, wo sie durch 15 Tage im See des guten Wassers geläutert wurde und dann erst zur Sonne, wo die Reinigung durch Feuer erfolgte: dann erst gelangte sie zum wahren Licht cf. Walch Historie der Ketzereien I 764, Herzog Realencyclopaedie ²IX 236.

§. 291. Wegen des gleichen Inhalts und der Abhängigkeit von Servius lasse ich gleich einige Stellen aus Macrobius folgen, besonders aus seinem Commentar zu Cicero's Schrift vom Traume Scipio's, obwohl Macrobius erst um 400 lebte und ebenso wie Servius auch stark von den Neuplatonikern abhängig ist (cf. Petit, De Macrobio Ciceronis interprete philosopho, Paris 1866, Linke Abh. f. Hertz Breslau 1888, 240; Bursian Jahresber. f. Klass. Philologie 1886, 2 p. 310; Zeller III 2 p. 885); ihre Ansichten folgen zusammenhängend weiter unten. Zunächst weiss auch Macrobius, dass die aus dem Tierkreis und aus der Milchstrasse, (de zodiaco et lacteo Sat. I 12. 68) herniedersteigende Seele von den Planetensphaeren allerhand Affekte und Fähigkeiten erhält und zwar vom Saturn „rationem et intelligentiam," von Juppiter „vim agendi", von Mars „animositatem", von Sol „sentiendi opinandique naturam," von der Venus „desiderii motum", vom Mercur „naturam pronuntiandi et interpretandi" und von der Luna endlich „naturam plantandi et augendi corpora (cf. 19, 10)

§. 292. Aus seinem Commentar aber ist folgendes Stück besonders bemerkenswert (In somn. Scipion. I 11 (6) /15, 17): „Manche Philosophen", sagt er, „teilten das Weltall in 2 Teile... wobei die eine Hälfte von der Fixsternsphaere (ἀπλανὴς σφαῖρα) bis zur Region des Mondes, die andere von dieser Region des Mondes bis zur Erde reicht. Nach ihrer Auffassung leben die Seelen bloss in der ersten, höheren Hälfte, sterben aber, wenn sie in die zweite, untere Hälfte, welche der Veränderlichkeit unterworfen ist, herabsinken, natürlich nicht im eigentlichen Sinn des Wortes „sterben". Deshalb werde auch die Region zwischen Mond und Erde „die Stätte des Todes und der Unterweltlichen" (locus mortis et inferorum) genannt und der Mond selbst sei die Grenze zwischen Leben und Tod. Steigen dann die Seelen wieder über den Mond empor, so sagt man nicht mit Unrecht, dass sie wieder ins Leben zurückkehren. Vom Monde nämlich nach abwärts beginnt die Natur der hinfälligen Wesen (natura caducorum) und von ihm angefangen beginnen die Seelen den Tagen und überhaupt der Zeit unterworfen zu sein.... Auch ist es nicht zweifelhaft, dass der Mond selbst der Urheber und Bildner der sterblichen Leiber ist und zwar so sehr, dass einige Körper durch sein Zunehmen wachsen, durch sein Abnehmen aber verkleinert werden...

§. 293. Andere zogen es vor das Weltall dreimal in je vier Elemente einzuteilen und zwar so, dass in der ersten Anordnung aufgezählt wird: Erde, Wasser, Luft, Feuer, wobei das Feuer der klarere Teil der Luft in der Nachbarschaft des Mondes ist (ignis, qui est pars liquidior aëris vicina lunae); darüber wieder ebensoviele Elemente an Zahl, aber reiner ihrer Natur nach, sodass der Mond dem Element Erde..., der Mercur dem Wasser, die Venus der Luft und das Feuer der Sonne entspricht. Die dritte Anordnung aber muss man so auf uns einstellen, dass die Erde zu oberst und zu unterst, die übrigen drei Elemente aber dazwischen angeordnet werden: demnach muss man die Sphaere des Mars als das Feuer betrachten, die des Juppiter als die Luft, die des Saturn als das Wasser, die Fixsternsphaere aber als die Erde, in der nach der Lehre des Altertums die Elysischen Gefilde für die reinen Seelen bestimmt sind. Von diesen Gefilden wird die Seele in den Körper ausgesendet und steigt, durch diese drei Anordnungen der Elemente einen dreifachen Tod sterbend, in den Körper herab. Das ist die zweite Lehre der Platoniker vom Tode der Seele, wenn sie in den Körper herabgedrückt wird....

§. 294. Andere wieder teilten zwar auch wie die Ersten das Weltall in zwei Hälften, verwenden aber nicht die gleichen Bezeichnungen: denn sie betrachten das Himmelsgewölbe, caelum, das die Fixsternsphaere genannt wird, als die eine Hälfte, die 7 Planetensphaeren aber, und was sich zwischen ihnen und der Erde befindet und die Erde selbst als zweite Hälfte.

Nach der Lehre dieser Schule, die der Vernunft annehmbahrer ist, bewohnen die glückseligen Seelen, die frei von jeder Berührung mit dem Körperlichen sind, das Himmelsgewölbe (die Fixsternsphaere); jene Seelen aber, die von dieser höchsten Warte und aus dieser Region des ewigen Lichtes herabschauend, in ihren Gedanken Verlangen fühlen nach dem Körper und nach dem Leben, das wir auf Erden „Leben" nennen, die sinken durch die Last dieses irdischen Gedankens allmählich in die tieferen Regionen herab.- §. 295. Dabei legt eine solche Seele nicht sofort nach vollendeter Körperlosigkeit den erdigen (den sterblich-irdischen) Leib an, lutenm corpus, sondern verdichtet sich allmählich zu gewissen Sternleibern, während stillschweigend die einfache und ganz vollendete Reinheit (von allem Körperlichen) verloren geht und zurückweicht: denn sie bekleidet sich in den

einzelnen Regionen, die unter dem Himmelsgewölbe (der Fixsternsphaere) liegen aetherartigen Umhüllungen (aetheria obvolutione), damit sie durch diese schrittweise diesem unserem erdigen Leibe (auf Erden) angenähert werde bis zur endlichen Vereinigung mit diesem selbst, und durch ebenso häufiges Sterben, als sie Sphaeren durchwandert, zu dem „Leben" gelange, das wir auf Erden „Leben" nennen.

§. 296. Dieser Abstieg, durch den die Seele aus der Fixsternsphaere in die Tiefe dieses unseres Lebens herabsteigt, vollzieht sich folgendermassen: Die Milchstrasse (lacteus circulus) schneidet den Tierkreis (zodiacum) in ihrer gekrümmten Erstreckung dort, wo sich die beiden Zeichen drehen, in denen sich die Sonne wendet, nämlich der Steinbock (capricornus) und der Krebs (cancer); diese Zeichen nennen die „physici" die Sonnentore „Solis portas", weil in beiden Zeichen beim Eintritt des Solstitiums der Aufstieg der Sonne aufgehalten wird und die Sonne wieder in ihren Zonenweg zurückkehren muss, dessen Grenzen sie niemals überschreitet. Man glaubt nun, dass die Seelen durch diese Tore von der Fixsternsphaere auf die Erde und von der Erde wieder in die Fixsternsphaere wandern. Deshalb wird das eine Tor „das Tor der Menschen", das andere „das Tor der Götter" genannt, und zwar bildet das Menschentor der Krebs, weil durch ihn die Seelen in die Tiefe steigen (und mit dem irdischen Leib zu Menschen werden), der Steinbock aber das Göttertor, weil durch ihn die Seelen an den ihnen eigenen Sitz der Unsterblichkeit zurückkehren und damit auch unter die Zahl der Götter...

§. 297. Beim Niedersinken vom Tierkreis und der Milchstrasse bis herab zu den tieferen Regionen bekleidet sich die Seele nicht nur durch den Hinzutritt von lichtartigen Körpern (luminosi corporis accessu), sondern empfängt auch die einzelnen Regungen, die sie auf Erden betätigen soll, und zwar: in der Sphaere des Saturn das Vermögen zu schliessen und zu erkennen, was man λογιστικόν und θεωρητικόν nennt, in der des Juppiter die Fähigkeit zu handeln, was πρακτικόν heisst, in der des Mars die Hitze der leidenschaftlichen Erregbarkeit, was man θυμικόν heisst, in der der Sonne die Fähigkeit der Wahrnehmung und Einbildungskraft, was man αἰσθητικόν und φανταστικόν nennt, in der der Venus, die Begierde, was ἐπιθυμητικόν heisst, in der Sphaere des Mercur die Fähigkeit, was sie denkt und fühlt, auszusprechen und darzulegen, was man ἑρμηνευτικόν heisst und in der Region des Mondballs endlich die Eigenschaft Körper zu pflanzen und zuzunehmen (selbst zu wachsen), was man φυτικόν nennt. Und diese Fähigkeit ist im Irdischen ebenso die erste, wie im Himmlischen die letzte. Dabei darf es einen nicht irritieren, wenn so oft vom Tode der Seele gesprochen wird, die man doch für unsterblich erklärt: denn durch ihren Tod wird die Seele ja nicht vernichtet, sondern bloss für eine Zeitspanne gewissermassen (vom Irdischen begraben und keineswegs etwa der Gnade der Ewigkeit beraubt, da sie ja wieder gereinigt aus dem Körper zum Licht des ewigen Lebens zurückkehren kann."

§. 298. In dieser freien Wiedergabe ist besonders die Stelle über die „Lichtkörper" der Seele, die sie beim Durchgang durch die Planetensphaeren anlegen muss und die an den pneumatischen Leib der Dæmonen erinnern (cf. oben §38sq. 71sq. 205 etc.) bemerkenswert, ferners auch, wie die Seele allmählich mit den verschiedenen Leidenschaften (motus, πάθη) ausgestattet wird; hier ist der Einfluss der Astrologie besonders deutlich erkennbar.

§. 299. Auch soll wieder auf den Gegensatz zwischen Seele und Körper hingewiesen werden und auf die aus dem Körper hervorgehende Schädigung der Seele. Hier wird ja das Einfahren der Seele geradezu als Tod der Seele betrachtet, daher der Leib, in dem die Seele leben muss, als ihr Grab, also eine ganz bedeutende Steigerung des alten von Pythagoras und Plato gelehrten Satzes, dass der irdische Leib das Gefängnis und die Fessel der Seele bedeute, von der sie sich durch Zurückziehen von allem Körperlichen und Sinnlichen möglichst freimachen muss, um dann wieder der Vereinigung mit der Gottheit würdig zu werden, Vorschriften, die bei überzeugten Pythagoreern, wie besonders Apollonius von Tyana über die gewöhnlichen Reinheits- und Speisegebote des Pythagoras hinaus zu einer förmlichen Askese führten (cf. z.B. Philostratus Vita Apollon. VI. 11.22, VIII 31, III 19-22, VIII 7.4, V 42, VII 26 VIII 7.7 III 18, VII 31 und Zeller III 508.). Das Gleiche aber werden wir auch bei gewissen Neuplatonikern, besonders Porphyrius und Proclus finden; man denke nur an Porphyrios' Buch „Über die Enthaltung von allem Beseelten", das viel mehr an Sinnesverläugnung verlangt, als der Titel angibt. Aber auch schon bei der

Vorläufern der neuplatonischen Schule finden wir diese Auffassung stark entwickelt vor; denn auch Numenius, der im II. Jahrhundert n. Chr. lebte und die platonische Lehre als Ausfluss der pythagoräischen zu erweisen suchte, lehrte, die vernunftlose Seele habe ihren Sitz im Körper, auf den alles Schlechte zurückzuführen sei (Porphyr. bei Stob. Ecl. I. 836, Iamblich. ebendort 894 896 Proclus ad Tim. I. 24C). Daher bezeichnet er schon das Herabstürzen der Seelen, die ursprünglich in der Milchstrasse (Proclus, ad Rempubl. pag. 37sq Pitra; cf. Rohde Psyche II 95) wohnen, in den Körper als ein Verschulden, das Busse erfordere (bei Iamblich. Stob. I 910). Und ist sie so einmal in den Körper verbannt, dann darf sie sich nicht durch ihren vernunftlosen (sinnlichen, vegetativen) Teil zur Materie und seiner Sinnlichkeit hinziehen lassen: sie muss vielmehr möglichst weit von ihr wegstreben, um nach dem Tode einer völlig unterschiedslosen Vereinigung mit dem göttlichen Urwesen, dem Demiurgen, teilhaftig zu werden (bei Iamblich. l.c. 1066); im andern Falle freilich verfällt sie der abbüssenden Notwendigkeit einer Seelenwanderung (cf. Cousin Journal des Savants 1835 p. 148 aus einem unedierten Commentar zum Phaedo). Dieselben Gedanken hat auch Plotin (cf. W. Schüler, Die Vorstellungen von der Seele bei Plotin und bei Origenes, Zeitschrift f. Theologie und Kirche 1900 p. 167sq. Zeller III 784sq. 797 sq. und besonders Plotins Ennead. IV. 9. 4, III 7; I 1, 10. 12, 11 cf. cap. 7. 9, 12; I 4; 16; VI 7, 5; IV 3, 19.) Und dass Plotin die Theorie dieser Lehre auch in die Praxis umsetzte, beweisen gelegentliche Mitteilungen über sein Leben.

§. 300. Daher musste ihm auch ein seliges Leben nach dem Tode beschieden sein und so gab denn auch Apollo dem Amelius, der deswegen bei ihm anfragte, folgende Antwort (Porphyrius, Vita Plot. 22 übersetzt von H. Fr. Müller „Die Enneaden des Plotin" Berlin 1878 I 20sq v. 11 sq. 33sq. über den „göttlichen" ἴδιος δαίμων des Plotin während seines Lebens cf. oben §132 und unten II. §125):

„Göttlicher, Mensch zwar nur, der jetzt des höheren Dæmons / göttlichem Lose sich naht, befreit von engenden Fesseln / menschlicher Not und dem trüben, verwirrenden Toben der Glieder! / Schwimm nun, stark an Geist zum Wald umwogten Gestade, aber mit rüstiger Kraft fernab vom frevelnden Volke, / folge beharrlich dem schlängelnden Pfad der gereinigten Seele! ..... Jetzo, nachdem du die Hütte zerbrochen, der göttlichen Seele / Grab verlassen, da wandelst du hin in unsterblichem Chore, wo die erquickenden Lüfte wehn, wo Lieb' und Verlangen, / süsses Verlangen nur lebt, wo die reinste Luft dich erfüllet und, von den Göttern gespendet, dich stets Ambrosia nähret, / wo der Eroten Fessel dich bindet und schmeichelnde Lüfte sanft dich umwehn vom regungslos sich wölbenden Aether. / Dort auch wohnt von des grossen Zeus glanzvollem Geschlechte Minos und Rhadamanthys, die Brüder, dort der gerechte / Aiakos auch und Platon's heilige Macht und der schöne Pythagoras und der Weisen unzählbare Menge, die sonst noch / bilden den herrlichen Kreis unsterblicher Liebe, erlangend gleiches Geschlecht und Los mit den überseligen Geistern, / denen das Herz sich immer in blühender Freude ergötzet; Seliger Mann, du lebst mit so viel reinen Daemonen, / als da den Kampf bestanden, ein unvergängliches Leben! — Hemmen wir jetzt den Gesang und des Chor's umrollenden Kreislauf / von Plotinos, ihr Hohes erfahrenden Musen! Dies sang ich zu der goldenen Leier Getön dem unsterblichen Manne."

Dieses recht dürftige Poëm, das ganz deutlich an die homerische Schilderung vom Elysium und Olymp anklingt (Ody. IV. 560sq, VI 42sq) feiert also das Eingehen des Plotinos zur Gottheit und gedenkt auch des „göttlichen" Daemons, den sich Plotin einst erlost hatte. § 301. Auch Plotin's Schüler Porphyrius wandelt in den schon ausgetretenen Bahnen. Denn auch nach ihm leben die Seelen zunächst im Fixsternhimmel und steigen von da durch die 7 Planetensphaeren zur Erde herab, indem sie sich aus der Substanz derselben mit einem luftartigen Leibe, πνεῦμα, bekleiden (bei Stob. II 388, Sent. 33, Proclus ad Tim. 311 A). Dabei erfolgt der Abstieg zur Erde und Geburt durch den Krebs, der Aufstieg durch den Steinbock (Porphyr. De antro Nymphar. 22). §. 302. An anderen Stellen aber erklärt er den Mond als Wohnsitz der Seelen und bezeichnet die Selene (Hekate) geradezu als προστάτις γενέσεως, als Vorsteherin der Geburt (De antro Nymphar. p. 69 Proclus ad Tim. I p. 51 b); daher sieht er auch im Mohnkopf, μήκων, dem nicht seltenen Attribut

der Hekate, ein σύμβολον dieser Göttin, durch welches die Menge der Seelen angedeutet werde, die in der Hekate (d.h. im Monde) hausen, da der Mohnkopf ein Symbol der Stadt sei (Porphyrios Περὶ ἀγαλμάτων frgt bei Eusebius Praep. ev. III 11, 33 (I p. 137 Dind.) cf. Stob. I 448 W. ὁ περὶ τὴν σελήνην τόπος = Ἠλύσιον πεδίον bei Homer). Auch lässt er einmal die Seelen durch den Sonnenkreis herab-, durch die Mondsphaere dagegen emporsteigen (De abstin. 29, cf. Firmicus, Astr. I 3). Diese Abweichungen von der sonstigen platonischen und neuplatonischen Lehre erklären sich daraus, dass er an solchen Stellen von seiner Erklärung gewisser Homerstellen ausgeht und nur an jene Seelen denkt, die noch nicht völlig geläutert wurden cf. Zeller III 859 sq.

§. 303. Der oben erwähnte luftartige, pneumatische Leib verbleibt der Seele natürlich auch während ihres Aufenthalts im fleischlichen Leibe auf Erden und stellt die Verbindung der Seele an sich mit der Sinnenwelt her.

Aber auch wenn sie den fleischlichen Leib wieder verlassen hat, erfolgt noch keine Trennung vom πνεῦμα. Es wird jetzt durch das Verhalten der Seelen während des vorangehenden Aufenthaltes im fleischlichen Leibe verschiedenartig bestimmt: die reinsten Seelen erhalten einen aetherischen Leib, die minder reinen sonnenartige, die noch unvollkommeneren mondartige Leiber und diejenigen Seelen endlich, die ihr πνεῦμα durch Hinneigen zur Sinnlichkeit während ihres Erdenlebens mit den feuchten Dünsten der Erdatmosphaere beschwerten, diese können gar nicht aufsteigen, sondern werden unter die Erde hinabgezogen - zur Bestrafung durch die unterirdischen Strafdaemonen (cf. Stob. II 388 Sent. 33; oben § 42. 116). Den völlig geläuterten Seelen aber stellt auch Porphyrius ein rein geistiges Leben in Aussicht, in welchem zugleich mit der Erinnerung an alles Irdische auch alle Begierden erlöschen (cf. Stob. I 1022 sq. 1034, Augustin. De civ. Dei X 30)

§. 304. Und ebenso ist auch bei Jamblichus die Rückkehr der Seele an die Reinheit geknüpft und an eine möglichst weitgehende Zurückziehung der Seele vom Leibe, seinen Begierden und Schwächen, und vom Materiellsinnlichen überhaupt, wieder unter starker Betonung der pythagoreischen Reinheits- und Speisegebote ganz wie bei Porphyrius (cf. Stob. Ecl. I. 1062 Jamblich. Vita Pythag. 68. 106 sq. aber auch 85. 98; 47, 149.)

§. 305. Dabei wies er aber den gereinigten Seelen als Wohnort die Region über dem Mond bis zur Sonne an und nannte diese Region Pluton, den Mond selbst aber Persephone (Jamblichus ἐν τῷ πρώτῳ τῆς περὶ καθόδου ψυχῆς πραγματείας bei Lydus De Mensib. IV. 149 p. 167); anderseits aber scheint auch er für gewöhnlich die Milchstrasse als Seelenort betrachtet zu haben (bei Stob. ecl. I. p. 378, 12 W.). Jedenfalls kehrte aber auch bei ihm nach der alten Lehre Plato's die Seele wieder ἐπὶ τὸ σύννομον ἄστρον zurück (Jamblichus, Protrept. 12 pag. 60.18 Pistelli)

§. 306. Seine Schule hat dann auch noch Platos Satz von dem vernünftigen und unvernünftigen Seelenteil weiter verfolgt und ganz offensichtlich der Theurgie zu Liebe diese echt griechische Anschauung des grossen Meisters für ägyptisch ausgegeben, um ihr so in jenen Zeiten eines phantastischen Mystizismus mehr Gewicht zu verleihen.

Im Werk des genannten Jamblichus „Über die Mysterien" heisst es nämlich (VIII. 6 pag. 269): „Die heiligen Schriften des Hermes (Trismegistos) lehren, dass der Mensch über zwei Seelen verfügt (für die ganz anders aufzufassende echt ägyptische Lehre von einer Mehrheit von Seelen in jedem Menschen cf. Wiedemann Lebender Leichnam p. 9-13). Die erste stammt von dem ersten, nur durch das Denken erfassbaren Princip (ἀπὸ τοῦ πρώτου νοητοῦ, also wohl vom Demiurgos, dem Schöpfer selbst) und hat daher auch Anteil an der Kraft des Schöpfers; die zweite Seele dagegen stammt aus dem Umschwung der Himmelskörper (ἐκ τῆς

τῶν οὐρανίων περιφορᾶς), wohin diese Seele auch wieder zur Anschauung der Götter (d.h. der Gestirne) zurückkehrt (εἰς ἣν ἐπεισέρπει ἡ θεοπτικὴ ψυχή). Daher gehorcht auch diese Seele den Bewegungen dieser Himmelskörper, ist daher ihren Bewegungen und der dadurch bedingten Constellation unterworfen und in diesem Sinne beruht tatsächlich das Schicksal der menschlichen Seele (in ihrem sinnlichen, vegetativen Teil) auf der Constellation. Die erste Seele ist den Himmelskörpern nicht unterworfen, denn sie stammt aus dem Intellectuellen und steht daher über dem Kreislauf der Schöpfung und alles Geschaffenen. In ihr also können wir uns von den Fesseln des Schicksals befreien und zu den nur durch das Denken fassbaren Göttern erheben, die hoch über den sichtbaren Göttern, den Gestirnen, stehen: Nur hinsichtlich der ersten Seele also vermag die Theurgie, die zum Uranfänglichen emporführen will, ihr Ziel zu erreichen (cf. unten II § 82 und auch VIII cap. 7/8).

§. 307. Darauf bezieht er sich auch an einer andern Stelle, wo er sagt (II 2 p. 69): „Die menschliche Seele steht zwar unter den Daemonen und Heroen, durch die Güte der Götter aber und die Erleuchtung, welche die Götter ihr einflössen können, steigt sie öfter empor und gelangt so nach dem Tode des Leibes in eine höhere Klasse der höheren Geschlechter, in die Klasse der Engel (ἄγγελοι) und kann so zum reinsten Leben gelangen." §. 308. Dass dies wohl ein Satz des echten Iamblichus ist, besagt das unter seinem Namen gehende Fragment bei Stobaeus (Eclog. I 1064, pag. 457,9 Wachsmuth; cf. dazu Mau p. 75/6): ἐπειδὰν ἐξέλθωσι αἱ ψυχαὶ τοῦ σώματος * ἰσαγγέλους δὲ καὶ ἀγγελικὰς ψυχάς*.

§. 309. Auch Julian, der Apostat, folgt hier seinem Lehrer: denn er sagt von den „vergötterten" Kaisern, dass für sie die Tafel ὑπ᾽ αὐτὴν τὴν σελήνην hergerichtet sei, ἀνεῖχε γὰρ αὐτοὺς ἥ τε τῶν σωμάτων κουφότης, ἥνπερ ἐτύγχανον ἠμφιεσμένοι, καὶ ἡ περιφορὰ τῆς σελήνης (Conviv. 307 C. cf. auch 149 D und 434 C). Und auch für sich selbst erwartete er dieses selige Los; denn als er auf den Tod verwundet war, mahnte er seine Freunde, sie sollten nicht trauern: „humile esse caelo sideribusque conciliatum lugeri principem." (bei Ammian. Marcellin. XXV 3,22; cf. R. Asmus, Julians Galilaeerschrift 1904 p. 39 n. 1)

§. 310. Und ebenso endlich auch Proclus: denn auch bei ihm muss sich die Seele möglichst vom Materiell-Körperlichen wegwenden (De providentia, cap. 5, 8, 15; ad Tim. 322 F und Zeller III. 943) und er selbst führte ja ein Leben strenger Askese; auch er sah im Monde τῆς γενέσεως αἰτίας πάσης und stützte sich dabei auf einen ἱερὸς λόγος, der vom Monde besagte: αὔτοπτον ἄγαλμα τῆς φύσεως προσλάμπει (Ad Rempubl. II p. 133 Kroll).

Diese gleiche Bedeutung des Mondes für die Seelen heben auch sonst die Neuplatoniker immer wieder hervor, so Olympiodor (ad Platon. Alcibiad. prior. p. 22 Creuzer), Sosipatra die weise Gemahlin des Philosophen Eustathius (bei Eunapius Vitae sophistar. - Aidesios pag. 37 Boisson. sagt sie ihrem Gatten voraus: σοὶ μὲν περὶ σελήνην ἡ χορεία ... καὶ τὸν ὑπὸ σελήνην παρελεύσῃ τόπον σὺν ἀγαθῇ καὶ εὐηνίῳ φορᾷ) und andere.

§. 311. Auch der späte Nikephoros Gregoras betrachtet daher die Region vom Mond bis zur Erde als σωματικὸς κόσμος und als vergänglich, alles darüber als ewig (Scholia Sp. 573) und so erklärt es sich auch, warum der vergötterte Liebling des Kaisers Hadrian, Antinoos gerade in den Mond versetzt wurde (Tatian Orat. adv. Graec. 10 Spalte 828: Πῶς δὲ ὁ τεθνεὼς Ἀντίνοος μειράκιον ἐν τῇ σελήνῃ ὡραῖον καθίδρυται; über seinen Tod cf. besonders Spartian. Vita Hadriani 14).

§. 312 Daneben aber tritt natürlich auch bei Proclus die alte platonische Lehre von den Sternen als Seelenheimat stark in den Vordergrund (Ad rempubl. pag. 353 = I p. 19 Kr.), wohin sie nach dem Verlassen des Leibes zurückkehren sollen: denn in seinem Hymnus an die Musen singt er von den Seelen der Weisen, welche die Musen belehrten, es sei ihnen bestimmt καθαρὰς δὲ μολεῖν ποτὶ σύννομον ἄστρον, / ἔνθεν ἀπεπλάγχθησαν, ὅτ᾽ ἐς γενεθλήιον ἀκτήν / κάππεσον ὑλοτραφέσσι περὶ κλήροισι μανεῖσαι (v. 7sq. Abel, Orphica p. 279) Und auch bezüglich der Tore im Zodiacus, durch die der Ab- und Aufstieg der Seelen erfolgt, stimmt er mit Porphyrius überein (Ad remp. II pag. 129 Kr.).

§ 313 So geht die Seele in ein seliges Leben ein zur Anschauung der Götter, ja zum Leben vereint mit den Göttern, was schon die alten Mysterien von Eleusis gelehrt hatten (cf. hierüber besonders Rohde Psyche I 281, 290 Lobeck Aglaophamus 69sq), die orphischen Weihen (darauf bezieht sich auch

Plato, Phaed. pag. 69 C.E. cf. Abel, frag. 228 p. 247), und später die Mysterien der Isis (cf. z.B. Apuleius Metam. XI. 21 23 dazu Burckhardt, Die Zeit Constantins d. Gr. [2] p. 195 sq), des Sabazios (cf. das Denkmal der Vibia in den Catacomben des Praetextatus und Vincentius), des Mithras (cf. z.B. CIL VI. 51a 736., Tertullian; Praescr. haer. 40, überhaupt Dieterich Lit. S. 168 sq. und passim) und die alten Philosophen wie Pythagoras und besonders Empedokles, letztere nach erfolgter Seelenwanderung. § 314. Denn Empedokles verkündete, dass die durch die tieferen Stufen der Seelenwanderung geläuterten Seelen εἰς δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἰητροὶ / καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται / ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοί, τιμῇσι φέριστοι. (frag. bei Clemens Alex. Strom. IV cap. XXIII 115 = II pag. 404). Die Mysterien allerdings setzten keinerlei sittliche Vervollkommnung, sondern die Einweihung an sich für die Erreichung der Seligkeit voraus, was den Spott des Kynikers Diogenes von Sinope herausforderte.

„Pataikion, der Dieb, werde nach seinem Tode ein besseres Los haben als Agesilaus und Epameinondas, da er zu Eleusis geweiht worden ist." §. 315. Daher ist es ganz selbstverständlich, dass sich auch das Volk längst von der trostlosen Unterwelt Homer's abgewendet hatte und ein seliges Leben nach dem Tode erwartete; aus der Fülle der Grabepigramme seien ein paar Verse angeführt: ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη μετὰ δαίμονας ἄλλους / ἤλυθε δή, ναίεις δ' ἐν μακάρων δαπέδῳ (Epigr. 243, 5.6 Kaibel) – Καί με θεῶν μακάρων κατέχει δόμος ἄσσον ἰόντα / οὐρανίοις τε δόμοισι βλέπω φάος Ἠριγενείας (Epigr. 312, 6) – τὴν σύνετον ψυχὴν μακάρων εἰς ἀέρα δοῦσα / πρόσθεν μὲν θνητή, νῦν δὲ θεῶν μέτοχος (Epigr. 654, 4.5) – ὡς δὲ φύσεις μιν ἔλυσεν ἀπὸ χθονός, ἀθάνατοι μὲν αὐτὸν ἔχουσι θεοί, σῶμα δὲ σηκὸς ὅδε (Anthol. VII. 61.2) auch die Auffassung, dass die Seele auf den Sternen lebt, findet sich natürlich in den Epigrammen; einige Beispiele: Epigr. 324, 3.4: ψυχὴ δ' ἀθανάτων βουλαῖς ἐπιδήμιός ἐστιν / ἄστροις καὶ ἱερὸν χῶρον ἔχει μακάρων. – Epigr. 649, 2.8: καὶ ναίεις μακάρων νήσους – αὐγαῖς ἐν καθαραῖσιν, Ὀλύμπου πλησίον ὄντως. – Anthol. VII. 64.4: νῦν δὲ θανὼν ἀστέρας οἶκον ἔχει.

§. 316. Dazu kam dann noch die offizielle Vergötterung der Kaiser in Anlehnung an orientalische Auffassungen, was man sogar dramatisch zur Aufführung brachte, indem man schliesslich einen Adler vom Scheiterhaufen auffliegen liess, der die Seele des Kaisers und nunmehrigen Gottes zu den seligen Göttern emportrug cf. Herodian Hist. IV 2: Der Kaiser wird als dem Tode nahe durch eine lebensgrosse und durchaus ähnliche blasse Wachsfigur dargestellt, öffentlich ausgestellt, durch mehrere Tage von Ärzten für immer kränker erklärt und endlich als gestorben ausgerufen. Dann wird die Figur auf einem turmhohen, kostbar ausgestatteten Scheiterhaufen verbrannt, aus dessen oberstem Stockwerk, wenn der Scheiterhaufen schon lodert, ein Adler fliegen gelassen wird. Von jetzt an wird der Kaiser als Gott verehrt.

§. 317. Auf diesem Wege in die Ewigkeit braucht die Seele natürlich einen Führer und als solcher erscheint gewöhnlich wie schon bei Homer bezüglich der Seelen der erschlagenen Freier Hermes, der „Seelengeleiter", ψυχοπομπός (Ody. XXIV 1-6, 9-14; cf. Vergil Aen. VI 242 sq und den orphischen Hymnus auf den chthonischen Hermes N. 57 bei Abel Orphica p. 88 sq). Aber auch beim Aufstieg der Seele nach oben war ein Führer notwendig; bei Proclus fällt (cf. oben § 88) diese Rolle den Heroen zu. Aber auch der Volksglaube kennt diesen Führer ins Höhenreich; denn ein Epigramm sagt: „Unter der Schar der Seligen, die τείρεσσι σὺν αἰθερίοισι χορεύει, befinde auch ich mich λαχὼν θεὸν ἡγεμονῆα (650_{12}). Auch in den Mysterien, in denen der Seelenaufstieg dramatisch vorgestellt wurde, hatte diese Rolle ein Gott inne, so in den Mithrasmysterien Mithras, der „Mittler" zwischen den Menschen und dem Schöpfer (cf. auch unten II §. 118). Darauf bezieht sich auch Hermes, wenn er zu K. Julian sagt (Caesares 336 C): „Den ἐντολαὶ des πατὴρ Μίθρας folge, solange du lebst, καὶ ἡνίκα ἂν ἐνθένδε ἀπιέναι δέῃ, μετὰ τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος ἡγεμόνα θεὸν εὐμενῆ καθιστὰς σεαυτῷ. Und auch in seiner Rede auf die Göttermutter verweist Julian darauf, dass der Chaldaeer (cf. über ihn unten II § 144) den siebenstrahligen Gott begeistert preist, der die Seelen hinaufführt (Orat. IV. 172 D) und an einer 3. Stelle endlich nennt er den Mithras daher geradezu ἀγωγὸς θεός (cf. den Armenier Er bei Plato, Polit. VI. pag. 507 E sq. und Dieterich Lit. p. 90 sq.; Hepding Attis p. 180). Bei Plato Phaedon p. 107 D fällt diese Aufgabe dem δαίμων zu, ὅσπερ

den jetzt Toten ζῶντα εἰλήχει; der führt die Seele des Verstorbenen zunächst zum Gericht, dann aber εἰς Ἅιδου μετὰ ἡγεμόνος ἐκείνου, ᾧ δὴ προστέτακται τοὺς ἐνθένδε ἐκεῖσε πορεῦσαι. Dann übernimmt sie ein anderer ἡγεμών, der sie jetzt nach oben geleitet, zu dem Wohnsitz, der einer solchen Seele bereitet ist, ἣ καθαρῶς τε καὶ μετρίως τὸν βίον διεξέλθῃ καὶ ξυνεμπόρων καὶ ἡγεμόνων θεῶν τυγχάνῃ (cf. Rohde Psyche II 387 n. 2) Diese Lehre von der Führerrolle des δαίμων hat besonders Proclus im Anschluss an Plotin's ἴδιος δαίμων ausgebildet, cf. oben §. 126-7.

§ 320. Natürlich ist hiefür sowohl bei Plato selbst wie auch bei seinen Nachfolgern Voraussetzung, dass der Mensch ein Leben von sittlicher Reinheit hinter sich habe, keine blosse mystische Weihe, wie die Mysterien allein verlangten. Und in diesem Punkt gehen die Mysterien mit der Magie Hand in Hand.

Der Papyrus Berolin. I.l. 42/196 enthält nämlich eine Anweisung, nach der man sich auf magische Weise einen Daemon zum Beistand, πάρεδρος, gewinnen kann, der einen nie im Stich lässt im Leben. „Wenn du aber gestorben sein wirst", fährt der Papyrus fort (l. 178 sq) „so wird er deinen Leichnam bestatten, wie es einem Gotte geziemt: deinen Geist aber wird er aufheben in die Luft und mit sich führen; denn in den Hades (d. h. in die finstere Unterwelt) wird ein Luftgeist nicht eingehen, der mit einem Beistandsdaemon verbunden war; denn ihm ist alles untertan." Also auch hier ist von einer sittlichen Vorbereitung während des Lebens gar keine Rede. Ja der Papyrus versichert, dass der Magus sogar mit Hilfe dieses πάρεδρος töten, unterjochen, Stürme erregen könne und dass er ihm zur Befriedigung seiner sinnlichen Lust Weiber und Männer zuführen werde, welche er wolle (l. 96 sq.).-

§. 321. Ganz anders natürlich die Philosophen und wohl auch die volkstümliche Auffassung, die den natürlichen Gedanken der Vergeltung im Jenseits nicht aufgab. Darüber sagt Proclus ad remp. 382 (I 119):
Die Wohnsitze, welche die Seelen nach der Befreiung vom Leibe beziehen, sind mannigfach, entsprechend den Eigenschaften der verschiedenen Seelen. Und diejenigen Seelen nun, die sich so von ihrem sterblichen Werkzeug trennten, dass sie keinerlei Beziehung mehr zum Schlechten d. h. zum Materiellen haben und auch nicht angefüllt sind mit seiner Erregung und seinem Tand, τῆς ταραχῆς καὶ τῆς ὑλικῆς φλυαρίας, deren glanzartige Umhüllungen müssen rein sein, und nicht getrübt durch die materiellen Dünste und auch nicht verdickt durch die irdische Natur (μὴ ἐπιθολούμενα ὑπὸ τῶν ἐνύλων ἀτμῶν μηδὲ παχυνόμενα ὑπὸ τῆς γηΐνης φύσεως)... Diese Seelen steigen empor und geben dabei ein harmonisches, wohlklingendes Getön von sich und verfügen über eine rhythmische Bewegung (pag. 383, I 121 Kr.), nämlich im schroffen Gegensatz zu denjenigen Seelen, die ein in der Materie versunkenes Leben geführt hatten. „Denn die Seelen", sagt er weiter, „die sich nicht völlig vermittels der Philosophie reinigten, sondern sich zur leidenschaftlichen Zuneigung zum „Schalenkörper", ὀστρεΐνον σῶμα, hinreissen liessen, und zu einem Leben mit ihm, deren Seelenleiber, ὀχήματα, zeigen sich denen, die sie zu sehen vermögen, schattenartig, materiell, beschwert, und dass sie viel von der sterblichen Consistenz an sich gezogen haben (σκιοειδῆ καὶ ἔνυλα καὶ ὀπισθοβαρῆ καὶ πολὺ τῆς θνητοειδοῦς ἐφελκόμενα συστάσεως). Und deshalb sagt auch Sokrates im Phaedon (pag. 81 D) dass solche Seelen sich um die Grabstätten herumtreiben und schattenartige Erscheinungen bieten, und ähnlich hat auch Homer erzählt, dass sie wie Schatten schweben... diese verlassen nur klagend die Körper und lassen sich nur schwer losreissen wegen des Lebens im Körper und den vielbegehrten Lüsten (denn diese nageln gleichsam, sagt Sokrates (im Phaedo p. 83 D), die Seelen wie mit einem Nagel an die Körper); beim Ausfahren verfügen sie daher über schattenartige ὀχήματα, getrübt von den Ausdünstungen des Mondes, ἀπὸ τῶν σεληναίων ἀτμῶν, über Seelenleiber, die beschwert und erdig sind. Auch geben sie eine undeutliche Stimme und ein materielles Getön von sich, das die Dichtung Schrillen nannte, ein Abbild des bloss begehrlichen und nur auf Einbildung beruhenden Lebens: καὶ φωνὴν ἄσημον ἀφιέναι καὶ ἦχον ὑλικὸν ὃν ἡ ποίησις τρισμὸν ἀπεκάλεσεν... τῆς ὀρεκτικῆς μόνης καὶ φανταστικῆς ζωῆς ἴνδαλμα φέρων. Dasselbe sagt übrigens auch schon im 2. Jahrhundert Origenes von der schlechten Seele, „gestützt auf die Lehren nicht nur von Christen und Juden, sondern auch von vielen Griechen und Barbaren (c. Cels. VII. 5 Spalte 1425 sq). Diese Vorstellung, dass sich die Seele bei dem Grabe ihres Körpers aufhält, reicht aber noch viel weiter zurück, denn auch Isaios (IX. 4. 19) sagt, die Seele merke es, wenn sich Freund oder Feind ihrem Grabe nähere.

§. 322. Daher durfte man in der Nähe der Gräber keinen Lärm machen, um die unsichtbaren Totengeister nicht zu erzürnen, die man gewöhnlich für gern bereit zum Schadenstiften, κακωτικούς, betrachtete: stillschweigend gieng man daher an den ἡρῷα d. h. ganz einfach „an den Gräbern" vorüber (Photius Lex. κρείττονες; Hesych. κρείττονας). Doch hat man dasselbe auch von wirklichen ἥρωες des hohen

Altertums geglaubt, wie vom Grabe des Narkissos, der geradezu ἥρως Σιγηλός hiess, ἐπειδὴ σιγῶσιν οἱ παριόντες (Strabo IX 404). Und dass das eine durchaus volkstümliche Vorstellung war, beweisen attische Salbfläschchen, auf denen gemalt ist, wie die Seele in ganz kleiner Gestalt um das Grabmal flattert (manchmal auch an seinem Fusse als Schlange dargestellt (cf. z. B. die Prothesisvase, Monum. d. Ist. VII. 4. 5 Luckenbach Jahrbücher für Philologie Suppl. 11 p. 500).

§. 323. Nach platonischer Lehre aber dauerte auch nicht einmal dieses Schattenleben der schlechten Seele lange; musste sie doch zur Abbüssung entweder in die Unterwelt, an den Ort der Pein, oder wieder in andere Leiber fahren. Denn sie ist dem Zwange der Wiedergeburten unterworfen. Das lehrten schon die Orphiker (cf. Rohde Psyche II. 121 sq. Lobeck p. 797 sq. 809 sq. 244 sq.), übernahm Pythagoras und seine Schule (er soll das aus Ägypten mitgebracht haben; Doch kannten die Ägypter eine Seelenwanderung zu Läuterungszwecken überhaupt nicht: die Totenbuchkapitel N° 77-88 (Verwandlung in einen Goldfalken, einen heiligen Falken, einen Hauptgott, einen lichtgebenden Gott, eine Lotusblume, in den Ptah von Memphis, in den Phoenix, in den Reiher šenšen, in einen menschenköpfigen Falken, in eine Schwalbe, in die Sata-Schlange und in das Sebak-Krokodil) haben einen ganz andern Zweck gehabt cf. Hopfner Tierkult p. 7. 166 sq. Budge Magic p. 230-1.) Ferner Empedokles von Akragas (Rohde II. 178 sq.), dann Chrysippus und die Stoa und ganz besonders die Neuplatoniker (für Proclus cf. besonders ad Rempubl. II 329 sq. Kroll mit kurzer, aber guter Übersicht.) Die zahllosen Stellen, die sich auf diese Seelenwanderungslehre beziehen, gehören nicht weiter hierher; ich will nur folgenden Bericht aus dem Leben des Pythagoreers Apollonius von Tyana hersetzen (Philostratus Vita Apoll. V 42, dazu Hopfner Tierkult p. 44):

In Ägypten führte einer einen zahmen Löwen am Zaume umher wie einen Hund und der Löwe schmeichelte nicht bloss dem Führer, sondern jedem, der ihm nahte. So verdiente er in vielen Städten Geld und gieng mit dem Löwen auch in die Tempel, weil es ein reines Tier war. Auch leckte er nicht das Opferblut auf, zeigte auch kein Verlangen nach den abgezogenen und zerstückten Opfertieren, sondern begnügte sich mit Honigkuchen, Brot, Naschwerk und gekochtem Fleisch und auch Wein sah man ihn trinken, ohne dass dies seinen Charakter verändert hätte. Als Apollonius eines Tages im Tempel sass, kam der Löwe zu ihm, schmeichelte sich winselnd an seine Kniee und weilte länger bei ihm als bei andern, wie die Leute glaubten, wegen einer Belohnung. Apollonius aber sagte: „der Löwe bittet mich, euch zu belehren, dass er die Seele eines Menschen hat; er ist nämlich Amasis, der König Ägyptens, aus dem Gau von Saïs." Als der Löwe das hörte, erhob er ein klägliches, jammerndes Brüllen, legte sich wimmernd zur Erde und liess einige Tränen (!) fallen. Da streichelte ihn Apollonius und sprach: „Man muss den Löwen da nach Leontopolis als Weihgeschenk in den Tempel schicken; denn ich halte es nicht für recht, dass ein König, der in ein königliches Tier verwandelt ist, herumziehe für Geld wie ein menschlicher Bettler." Da versammelten sich die Priester, opferten dem Amasis, schmückten das Tier mit einer Halskette und Bändern und schickten es unter Begleitung von Flöten, Hymnen und Gesang nach dem Innern des Landes." Diese Geschichte habe ich deshalb hergesetzt, weil aus ihr hervorgeht, dass der Löwe wusste, wessen Seele er beherberge. Denn für gewöhnlich verlor die menschliche Seele, wenn sie in einen andern Leib eingehen musste, die Erinnerung an ihr früheres menschliches Leben vollständig und nur Pythagoras soll durch göttliche Gnade gewusst haben, welche Körper er schon im Lauf der Zeiten bewohnt hatte. §. 324. Hierüber hatte nun Nestorius ein merkwürdiges Erlebnis, wie Proclus von diesem μέγας ἀνὴρ ἱερατικός erzählt: (Ad Rempubl. II p. 324-5 Kr.) Nach Rom gekommen, hörte er von einer vornehmen Frau, die sich nur mit Mühe zu dem Geständnis bewegen liess und über die Erinnerung an ihre früheren Leben jammerte, folgendes: In früheren Zeitperioden sei sie zu Halai (ἐν Ἁλαῖς μὲν ἄστει τῆς Ἀττικῆς coni. Rohde Rhein. Mus. 32, 331 der codex hat ἐν ⁘ Ἀδαμάστῃ τ. Ἀ. dieses Halai, an der Ostküste Attika's in der Nähe von Brauron, war berühmt durch den Kult der taurischen Artemis) Sklavin, παιδισκάριον, gewesen und habe bei Krämern gedient, unter arger Vergesslichkeit gelitten und diese oft zu beweinen Anlass gehabt. Da habe sie nun mit einer spukhaften Erscheinung, φάσματι, Umgang gehabt (cf. oben § 228), diese um Gedächtnisgebeten, diese auch erhalten und so habe sie von dieser Zeit an alles im Gedächtnis erhalten. Nach diesem Leben sei sie in einen Hund gefahren und habe aus Kummer über diese Einkerkerung, σύνερξις, den Hund von einem Dach herabgestossen, da sie sich von dieser Fessel befreien wollte. Die Strafe für die ungerechte Tat an diesem Hunde abbüssend, sei sie in eine Schlange gefahren und habe, wieder aus Abscheu vor dieser Beseelung, ψύχωσις, auch die Schlange getötet, indem sie diese vor einen fahrenden Wagen warf. Die Schlange sei nun, auseinandergefahren, gestorben,

sie selbst aber sei hierauf eine Bärin geworden, und nachdem sie die vom Schicksal festgesetzte Zeit mit dem Tierleib verlebt hatte, wieder in einen Menschenleib gefahren. Nestorius heilte sie mit Hilfe der Götter von ihrer Gedächtniskraft und der daraus entspringenden Trauer, er bewirkte, dass sie für die Zukunft besserer Hoffnung war. Daraus kann man entnehmen, fährt Proclus fort, dass die Wanderung in andere Tiere nach den Grundsätzen der vergeltenden Gerechtigkeit erfolgt und wegen ungerechten Handelns auch in wildere Tiere und dass es auch unter den unvernünftigen Tieren Unrecht und Recht und eine Vergeltung für alles gibt und ein Gesetz, das darüber wacht.

§. 325. Wenn auch für gewöhnlich die Seele keine Erinnerung an ihre früheren Lebensarten hatte, so war doch für jeden Menschen der Gedanke als Tier wiedergeboren zu werden niederdrückend und trostlos. Wie schwer dieser Glaube an den „Kreis der Wiedergeburten", an das „Rad des Schicksals", κύκλος τῆς γενέσεως, ὁ τῆς μοίρας τροχός, auf der Menschheit jener Zeit lastete, verraten noch die Reste orphischer Dichtung, die auf uns gekommen sind (fragm. 225, 222 Rhaps.; cf. Lobeck Aglaopham. 797 sq. Rohde II 121 sq.) und auch Proclus selbst.

Denn in seinem „Hymnus an alle Götter" fleht er zu den Göttern (bei Abel Orphica p. 280 v. 10 sq.):
μὴ κρυερῆς γενέθλης ἐνὶ κύμασι πεπτωκυῖαν / ψυχὴν οὐκ ἐθέλουσαν ἐμὴν ἐπὶ δηρὸν ἀλᾶσθαι / ποινὴ τις κρυόεσσα βίου δεσμοῖσι πεδήσῃ, / ἀλλά, θεοί, σοφίης ἐριλαμπέος ἡγεμονῆες, / κέκλυτ', ἐπειγομένῳ δὲ πρὸς ὑψιφόρητον ἀταρπὸν / ὄργια καὶ τελετὰς ἱερῶν ἀναφαίνετε μύθων.

Die einzige Möglichkeit, „aus dem Kreise zu scheiden und aufzuatmen vom Elend" (κύκλου τε λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος fragm. 226 bei Proclus ad Tim. pag. 330 B), zu freier Seligkeit emporzusteigen, lag allein in den ὄργια und τελεταί des Orpheus, dessen treue Anhänger Dionysos „der Befreier" (λυσεύς, λύσιος und die λύσιοι θεοί, cf. fragm. 208 sq. 311 Ficin. und Lobeck 809 sq.) allein erlösen kann, wenn sie die heiligen Orgien begehen und in Askese und Selbstzucht ein „orphisches Leben" (Ὀρφικὸς βίος bei Plato Leges VI pag. 782 C; cf. Lobeck Aglaoph. 244 sq.) verbringen.

§. 326. Gewaltsam aber kann niemand die eherne Fessel zerbrechen, im Gegenteil, der Selbstmord drückt die Seele nur noch tiefer herab, wie obige Geschichte § 282 lehrt. Das predigten besonders die Neuplatoniker, vor allem Plotinos, der hierüber sagt (Ennead. I 9, übersetzt von H. Fr. Müller I p. 70; die ältere stoische Ansicht bei Cicero im Traume Scipio's"):

Der Weise wird seine Seele nicht hinaustreiben, damit sie nicht [gezwungen] hinausgehe – denn dann wird sie mit etwas behaftet hinausgehen, wohin sie auch gehen mag, und „hinausgehen" heisst doch „hinübergehen an einen andern Ort" – der Weise wird vielmehr warten, dass der Leib sich völlig von der Seele trennt, worauf sie es dann nicht mehr nötig hat, „hinüberzugehen", sondern ganz ausserhalb [jedes Ortes] ist. Wie trennt sich aber der Leib von der Seele? Wenn gar kein Teil der Seele mehr durch den Körper gebunden ist, wenn der Leib nämlich nicht mehr im Stande ist, die Seele festzubinden, da seine Harmonie nicht mehr besteht, mit deren Besitz zugleich auch der Besitz [das Festhalten] der Seele verbunden ist. Wie aber, wenn jemand es darauf anlegte, den Körper aufzulösen? Dann gebraucht er Gewalt und trennt sich selbst vom Körper, entlässt ihn aber nicht. Und wenn er den Körper auflöst, so ist er [und seine Seele] nicht frei von Leidenschaften, sondern Unwille etwa oder Trauer oder Zorn ist dabei: Solches aber darf der Mensch nicht tun... selbst die Furcht vor Krankheiten wie Wahnsinn lässt unter solchen Umständen den Selbstmord verboten erscheinen.

§. 327. Der letzte Satz ist ganz offensichtlich eine Polemik gegen die Auffassung der jüngeren Stoa, da diese im Gegensatz zur Lehre des Posidonius den Selbstmord unter gewissen Umständen, die dem Weisen das Leben unerträglich erscheinen lassen, nicht bloss für erlaubt, sondern sogar für die höchste Betätigung der sittlichen Freiheit erklärte. Cf. Diogenes Laërt. VII 150; Stobaeus Eclog. II. 226; Seneca epist. 12 Schluss; daher preist letzterer den Selbstmord des jüngeren Cato so hoch (de provid. cap. 2); übrigens hatte Zeno, das Haupt der Schule, selbst das Beispiel gegeben; denn in hohem Alter erhängte er sich, da er einen Finger gebrochen hatte, Diogen. VII 28, Stobaeus Serm. VII 45, und Cleanthes hungerte sich zu Tode, Diog. VII 176.

§. 328. Eine Erklärung der Stelle des Plotin gab Macrobius In somnium Scipionis I 13, 9-11, 13-17, aus der ich bloss einige Sätze hervorhebe: „Da der Selbstmord infolge von heftigen Affecten verübt zu werden pflegt,

wird die gewaltsam aus dem Körper getriebene Seele, selbst wenn sie vorher ganz rein gewesen ist, eben dadurch mit dem Makel der Sinnlichkeit befleckt: während also der Selbstmörder glaubt, seine Seele vom irdisch-sinnlichen Leibe zu befreien, fesselt er sie in Wahrheit nur noch mehr an das Sinnlich-Körperliche. Und deshalb schweben auch tatsächlich die gewaltsam vom Körper losgerissenen Seelen der Selbstmörder noch lange um die Leiche und ihr Grab oder um den Ort, wo der Selbstmörder Hand an sich legte" (l. c. I 13, 9-10, 13-17).

§. 3 2 9 Interessant ist auch, wie Macrobius die ἁρμονία auffasst, deren Bestand im Körper das Festhalten der Seele durch ihn bei Plotin bedingt; darüber sagt er folgendes (l. c. I. 13, 9, 11): „Es steht nämlich fest, dass ein gewisses Zahlenverhältnis, numerorum certam constitutamque rationem, die Seelen mit den Körpern verbindet: Solange nun diese Zahlen (und ihr eigentümliches Verhältnis) besteht, bleibt der Korper beseelt, hört dagegen dieses Verhältnis auf, dann vergeht auch jene geheime Kraft, auf der die Vereinigung von Seele und Körper beruhte, was wir „Schicksal" und „Schicksalszeitraum des Lebens" nennen „quod fatum et fatalia vitae tempora vocamus" (l. c. I. 13. 11). Natürlich setzt auch Macrobius dabei voraus, dass jene „arcana vis, qua societas ipsa constat", göttlichen Ursprungs ist, auf göttlichen Beschluss zurückgeht und in ihrer Dauer vom Menschen nicht begrenzt werden kann: Demnach bleibt diese geheime Kraft auch nach vollzogenem Selbstmord noch weiter bestehen und die gewaltsam aus dem Leibe getriebene Seele kann nicht früher an den Ort ihrer Bestimmung eingehen, sondern ist immer noch an den toten Leib gefesselt, bis der von Gott festgesetzte Zeitpunkt für die Auflösung jener ἁρμονία gekommen ist.

§. 3 3 0. Auf Plotins obige Abhandlung Περὶ ἀλόγου ἐξαγωγῆς bezieht sich auch Psellus De orac. Chald. Sp. 1125, der dabei auch auf das chaldaeische Orakel μὴ ἐξάξῃς [τὴν ψυχήν], ἵνα μὴ ἐξίῃ ἔχουσά τι hinweist (Sp. 1028 gibt er die gleiche Erklärung wie Plotin und Macrobius). Dass diese Auffassung auch die Nachfolger Plotins teilten, beweist die oben mitgeteilte Erzählung des Nestorius bei Proclus.

§. 3 3 1. Auch Vergil übrigens ist hier zu erwähnen, der wohl unter dem Einfluss des Posidonius den Seelen der Selbstmörder im Hades eine Sonderstellung zuteilt (Aen. VI. 426-30 434-6 440-4 450-1); denn kaum ist Aeneas über die Grenze der Unterwelt, die Styx, hinüber

„Plötzlich ertönt's von Stimmen daher und lautem Gewimmer / und von kindlichen Seelen, die weineten, vorne am Eingang, welche, da kaum sie erblühten mit Lust, vom Busen der Mütter / raubte der finstere Tag und senkt' in die bittere Grube. Diesen zunächst, die dem Tod unwahre Beschuldigung zusprach ... / Hierauf halten den Ort die Traurigen, welche den Tod sich gaben mit eigener Hand schuldlos und, des Lichtes Verächter, / selber die Seel' wegwarfen ....
Und nicht ferne davon in ausgebreitetem Umfang / zeigt man die Felder des Grams, denn also nennt man die Gegend; hier sind, welche der Lieb' hinschmachtender Kummer getilget, / auf einsameren Pfaden versteckt; auch Myrtenumschattung hüllet sie ein; nicht schwindet auch selbst im Tode die Schwermut ... / Auch die Phoenicerin dort, die frisch verwundete Dido irrt umher im weiten Gehölz ...."

Sie sind also zwar schon über die Styx hinüber, aber doch nur ganz am äussersten Rande der Unterwelt leben sie in Gesellschaft mit jenen, die ein zu früher Tod nicht ganz von der Sehnsucht nach dem Leben im Licht befreien konnte cf. unten §. 354.

§. 3 3 2. Und dass man tatsächlich den Selbstmord als widernatürlich verurteilte, geht daraus hervor, dass man in Athen und Kypros die Selbstmörder nicht mit Ehren begraben durfte wie sonst Verstorbene und in Athen pflegte man den Selbstmördern die Hand, durch die sie an sich, und, dem göttlichen Willen vorgreifend, auch an den Göttern gefrevelt hatten, abzuhauen und getrennt vom Körper zu bestatten. Daran dachte wohl auch Philostratus, wenn er von dem Selbstmörder Aias sagt (Heroica pag. 315. ed. Kayser, pag. 188, 31 – cf. für das Vorhergehende Aeschines Ktes. 244, Thalheim Griechische Rechtsaltertümer p. 44 sq.), dass er nicht verbrannt wurde wie die Helden sonst, sondern begraben, da Kalchas erklärt hatte, es sei nicht erlaubt diejenigen, die sich selbst getötet hatten, den Flammen zu übergeben. In Athen bestand ferner auch noch der Brauch, die Werkzeuge, mit denen sie sich getötet hatten, in der westlichen Vorstadt Melite hinzuwerfen, so besonders die Stricke der Erhängten, aber auch ihre Kleider. Letzteres mussten die δήμιοι, der Henker und seine Knechte, besorgen, denn auch diese Werkzeuge, wie besonders die Stricke βρόχοι, waren unrein und mit der οὐσία der Selbstmörder behaftet. Dabei wurden sie beim Tempel der Καλλίστη, wie man die schaurige Hekate euphemistisch nannte, hingeworfen, denn Artemis-Selene-Hekate ist die Herrin der νεκυδαίμονες; cf. Hesych. Καλλίστη Plutarch, De malignitate Herodoti 37. – Der Westen aber ist die Gegend des Totenreichs schon bei Homer,

Ilias XXIII 51, XXI 56, XV 191 cf. oben §. 50; daher weihten die Griechen auch den Westen dem Dispater, τῷ ἑσπέρῳ θεῷ Sophocles, Oedip. Rex 178); daher fanden Verfluchungen gegen Westen gewendet statt: so ἱερεῖς καὶ ἱέρειαι κατηράσαντο (τὸν Ἀλκιβιάδην) στάντες πρὸς ἑσπέραν Lysias, C. Andoc. pag. 252 TV., damit die bösen Strafdaemonen es hören. Beim ἐναγισμός, dem Opfer für die Toten, grub man eine Grube, βόθυνος, gegen Westen, vom Grabmal aus gerechnet, blickte gegen Westen, und goss das Opferwasser aus (Athen. IX 440 A) cf. oben §50. Bisweilen aber wandte man sich bei den Sühnungen, ἐν τοῖς καθαρμοῖς, auch gegen Osten (Schol. Soph. Oed. Col. 477) und Peregrinus rief vor seiner Selbstverbrennung gegen Süden blickend δαίμονες μητρῷοι καὶ πατρῷοι, δέξασθέ με εὐμενῆ, Plutarch De morte Peregr. 36. Auch bei Claudian De VI. consul. Honorii 328: „der Priester, purificumque Iovem Triviamque precatus trans caput iaculatur in austrum secum rapturas cantata piaculă taedas". Simplicius ad Epict. XXXIV pag. 166 Manichaei τὰ μὲν μέρη, τὸ ἀνατολικόν, δυτικὸν καὶ βόρειον τῷ ἀγαθῷ διδόασιν, τὸ δὲ μεσημβρινὸν τῷ κακῷ cf. hiezu Usener Götternamen 190; auch im Testamentum Salomon. Spalte 1316 kommt der böse δαίμων Ὀρνίας vom Westen. Der Westen ist also auch die Gegend der bösen Unterweltsdaemonen. Bei den feierlichen Leichenmahlen in Athen, νεκρῶν δεῖπνα an den Χόες und den Anthesterien, die man am 11.-13. Anthesterion (ungefähr 25.-27 Februar) begieng und bei welchem am Tag der Χύτραι, der „Töpfe", die verstorbenen Familienmitglieder zum Mahle herbeigerufen wurden, durften die Erhängten nicht mitaufgerufen werden (Artemidor, Oneirokrit. I 4). Das weist deutlich darauf hin, dass man sie nicht haben wollte und sich vor ihnen als feindseligen Totendaemonen fürchtete.

§. 333. Vergil sagt, dass auch die Seelen der unschuldig Hingerichteten an der Grenze des Hades weilten; aber auch die regelrecht zum Tod Verurteilten und Hingerichteten warf man zu Athen in der westlichen Vorstadt Melite hin und in Thessalonike fanden die Hinrichtungen selbst ἐν τοῖς δυτικοῖς τῆς πόλεως μέρεσιν ἐν τῇ ἐπονομαζομένῃ Χρυσέᾳ πύλῃ statt (Acta SS. octob. 4. 93 c, Migne Patrolog. Graeca CXVI pag. 1180 d, Tod des h. Nestor), was wieder auf eine Verbindung der νεκυδαίμονες der Hingerichteten mit den κακωτικοὶ δαίμονες überhaupt hinweist. Ähnliches galt auch für die Juden, denn Josephus sagt (de bello Iud. III 8.5), es sei Gesetz, die Selbstmörder unbegraben bis zum Sonnenuntergang hinzuwerfen und die Hand, mit der sie gegen sich gewütet, abzutrennen, so wie sie selbst die Seele vom Leibe getrennt hatte. – Und die Seelen solcher müssen auch κακωτικοί sein, denn gewaltsam wurde ihre Seele aus dem Leibe gerissen, von allen Schauern der Todesangst und dem Sturm wilder Wut gegen ihre Henker durchtobt.

Daher löst sich eine solche Seele nicht völlig los: sie haftet vielmehr am Leichnam und bleibt bei ihm oder an der Richtstätte, wo sie entweder schattenartig erscheint oder auch in der Gestalt eines Tieres, das ihrer Gemütsstimmung angemessen ist, also als bösartige Giftschlange oder als wütender Hund (Macrobius In somnium Scipion. I 9.5 cf. auch Clemens Alex. Protr. c. IV. 55 (I pag. 62), Lactant. Div. Instit. II 2)

§. 334. Nur die völlig von allen Leidenschaften gereinigten Seelen gehen für immer ins Elysium ein und über sie hat nicht einmal der magische Zwang Gewalt, da er keine Handhabe an völlig unaffizierbaren Wesen finden kann (Servius ad Vergil. Aen. VI 404; über die Wohnorte der Seelen im Hades cf. zu Aen. VI 426 = Mythograph. Vatican. III. 6. 20).

§. 335. Bösartig, weil rachsüchtig und auch neidisch um die Genüsse des körperlichen Lebens, sind aber natürlich auch alle, die gewaltsam um's Leben kamen, d.h. alle βιαιοθάνατοι oder βίαιοι. Das gilt sogar auch für viele Heroen im alten Sinn des Wortes, da sie ja meist durch Waffengewalt und die Anschläge ihrer Feinde aus dem Leben scheiden mussten, dessen Verlust selbst Achilles trotz seiner Herrscherwürde im Hades bitter genug beklagt (Homer Ody. XI 488 sq).

Daher rächten sich die Heroen nicht nur womöglich an ihren Mördern selbst, sondern auch an ihren Verwandten und Stammesgenossen. Besonders berüchtigt war in dieser Hinsicht der sogenannte Heros von Temesa in Unteritalien, ein Gefährte des Odysseus, der im Rausche ein Mädchen vergewaltigt hatte und deshalb von den Bewohnern der Stadt erschlagen worden war und jetzt die Einwohner würgte, bis ihm auf den Rat des delphischen Orakels alljährlich die schönste Jungfrau überlassen wurde. Endlich aber trieb der berühmte Ringer Euthymus, der auch zu Olympia eine Statue hatte, den Daemon ins Meer, heiratete die Jungfrau und ward später entrückt (Pausan. VI. 6; Strabo VI 1 (255), Aelian. Var. hist. VIII. 18 cf. Rohde Psyche I 192-3).

§. 336. Auch gegen Beschimpfungen waren die Heroen sehr empfindlich; einst warf ein Hirt in der troischen Ebene, da ein Viehsterben ausgebrochen war, dem Aias, der dort begraben liegt,

Feigheit vor, wogegen der Tote aus seinem Grabe protestierte. Dann aber erschien er persönlich, liess den Fluss plötzlich steigen und lenkte ihn auf den Frevler, der Fluss begrub den Hirten samt seinem zweispännigen Wagen, so dass er nie mehr gesehen wurde (Philostrat. Heroica pag. 295, ed. Kayser pag. 151, 2 sq). – Anderseits liessen sich aber die Totenseelen auch durch Schimpfworte einschüchtern, auch abwehren; dafür interessante Belege bei Radermacher, Archiv für Religioswissensch. 1908 p. 11 sq. – Der Totendaemon des Achilles wieder, der auf der sogenannten Achillesinsel Leuke – gegenüber der Mündung des Borysthenes-Dnjepr – hauste, befahl einem Kaufmann, ihm eine ilische Sklavin, den letzten Spross von Hektor's Stamm auszuliefern, die er vor den Augen des wieder fortsegelnden Kaufmanns auf dem Strande gliedweise zerriss! (Philostrat. Heroica p. 329). Überhaupt war es lebensgefährlich, auf dieser Insel zu übernachten (Ammian. XXII 8). Auch der Muttermörder Orestes war ein gefährlicher Daemon, da Aristophanes von ihm sagt: εἰ γὰρ ἐντύχοι τις ἥρῳ / τῶν βροτῶν νύκτωρ Ὀρέστῃ, / γυμνὸς ἦν πληγεὶς ὑπ' αὐτοῦ / πάντα τἀπιδέξια (Aves 1490 sq. cf. das Scholion dazu und Creuzer Symbolik [2] III 19 sq.). Berüchtigt war endlich auch der Heros des attischen Demos Anagyrus, der sich furchtbar an einem Bauern rächte, der seinen heiligen Hain umgehauen hatte, indem er nicht bloss ihn selbst und seine 2. Frau zum Selbstmord trieb, sondern auch die erste Frau sterben und den Sohn durch den eigenen Vater blenden liess (Hieronymus bei Suidas, Ἀναγυρ. δαίμων; Apostol. Proverbia IX. 79 Diogenian III 31 Zenobius II 55 = Diogenian I 25). § 338-9. Und wenn sie sich schon nicht anders rächen, so schicken sie ihren Feinden böse Träume, wie Agamemnon's zürnende Seele der Klytaemnestra (Sophocles El. 459 sq), oder sie kommen auch selbst und würgen als greulicher Alp ihre Opfer, wie das Hekabe dem Odysseus tat, als sie schon zur Hündin d. h. zur Genossin des nächtlichen Gespensterheeres der Hekate geworden war (Tzetzes ad Lycophr. Alex. 1184-5); davon das Sprichwort: νεκρὸς τὸν ζῶντα λαβὼν ἀπήγχεν (Tzetzes l. c.)

§. 340. Auch vorwitzige Neugier reizte sie schon; so wurden die Totenseelen der bei Marathon Gefallenen, die nachts aus ihren Gräbern stiegen und mit den Schatten der Perser weiterkämpften, jedem gefährlich, der mit der Absicht hinging, das zu hören (Pausan. I 32).

§. 341. Später hielt man alle Toten, die jetzt durchwegs auch ἥρωες heissen können, für jähzornig und besonders denen gefährlich, die sich ihnen oder ihren Gräbern bei Nacht näherten (Schol. Aristophan. Aves 1490 cf. Babrius Fab. 63, Chamaileon bei Athen. XI. 461 C ἐν τῷ περὶ μέθης). Kleinigkeiten erregen ihren Zorn, und da sie uns überall unsichtbar umschweben können, ist grosse Vorsicht geboten.

So darf man kein Waschwasser bei der Türe hinausgiessen, denn an der Schwelle hausen schützend die Seelen der Ahnen (Pollux VIII 167). Selbst der Totendaemon des Kaisers Augustus war gegen unehrerbietiges Verhalten sehr empfindlich und jagte allen, die leichtfertig seine Kinderstube bei Velitrae betraten, eine Gänsehaut an, einen Mann aber, der dort probeweise schlafen wollte, warf er samt dem Bette hinaus (Sueton, Augustus 6).

§. 342. Besonders schwer aber rächten sie natürlich die Beschädigung ihrer Gräber und brachten deshalb z. B. über Hannibals und Hamilkar's Heer während der Belagerung von Agrigent eine so furchtbare Pest, dass man zu ihrer Versöhnung dem Saturn (Moloch als Totenherr) einen Knaben opfern musste (Diodor XIII 86).

§. 343. Ganz besonders gefährlich aber blieben natürlich die βίαιοι cf. besonders Ukert l. c. p. 169-70, Gruppe, Griech. Mythol. und Religionsgesch. II 760 sq. Lobeck Paralipom. p. 450; Rohde Psyche I 260 sq. 264, 1; 275 sq. II 83; 362, 1; 412; 424; Archiv für Religionswissensch. 9, 1906, p. 312 sq; Roscher Kynanthropie p. 40 sq.; Abt p. 92; Radermacher l. c. – Sie verfolgten unbarmherzig ihre Mörder. So die Seele der Jungfrau Kleonike den König Pausanias, der sie sich hatte zuführen lassen; da das Mädchen beim Eintritt in sein Zelt den Leuchter umwarf, befürchtete er ein Attentat und hieb sie nieder, worauf ihn ihr Totendaemon unablässig verfolgte, obwohl er allerlei Entsühnungen vornahm, den Zeus Phyxios anflehte und auch die Seelenbeschwörer in Phigalia anging (cf. unten II § 333). Endlich bewirkte Kleonike, dass er allein von allen Schutzflehenden im Tempel der Chalkioikos keine Rettung fand (Pausan. III. 17). – Ganz ähnlich bewirkten die Totenseelen der Töchter der Boeotier Leuktros und Skedasos, die dereinst, von lacedaemonischen Gesandten geschändet, sich erhängt hatten, die furchtbare Niederlage der Lacedaemonier bei Leuctra im Jahre 371 (Diodor XV 54; Plutarch Amor. 3-4 Pausan. IX. 13 – In Rom wieder verursachten die Seelen ungerecht Hingerichteter eine Hungersnot, bis man auf den Rat der Pythia dem Saturn (Kronos) am tarpeischen Felsen, wo die Verurteilten herabgestürzt wurden, einen Tempel erbaute (Plutarch Parallel. 9) – Auch dem Brutus erschien kurz vor der Schlacht bei Philippi der Totendaemon des von ihm ermordeten Caesar (Sueton Nero 34 Cassius Dio 61, 14). – Ebenso fand auch Nero vor dem Geist seiner schändlich ermordeten Mutter keine Ruhe und auch die Seelen seiner übrigen Opfer erschienen kurz vor seinem Selbstmord (Sueton Nero 34, Cassius Dio 61. 14). – Kaiser Otho wurde vom Geist des auf seinen Antrieb getöteten Kaisers Galba geplagt und suchte ihn durch allerhand Sühnopfer zu beruhigen (Sueton Otho 7). – Ebenso hetzten den Kaiser Caracalla die Totendaemonen seines Vaters und Bruders mit dem blanken Schwert in der Hand, und als er sie zur Versöhnung heraufbeschwören liess, spendeten sie ihm keinen Trost; weder Apollo Grannus noch Aesculap noch Serapis konnten ihn heilen (Cassius Dio 77. 15). Bei jener Seelenbeschwörung war es besonders Geta's Schatten, der ungerufen kam (cf. unten §. 782, II § 182) und ihn sehr quälte. – Hier erkennt man deutlich das böse Gewissen als Grundmotiv all dieser Geschichten.

§ 344-347. Anders steht es um folgende Erzählung, die auch wegen der Traumerscheinungen

wichtig ist: „Zwei Arkader reisten zusammen nach Megara, wo der eine bei einem Gastfreund, der andere in einem Wirtshaus übernachtete. Um Mitternacht träumte der, welcher bei dem Gastfreund schlief, sein Kamerad bitte ihn um Hilfe, da ihn der Wirt ermorden wolle. Der Träumende erwachte voll Schrecken, beruhigte sich aber wieder und schlief zum zweiten Male ein. Da erschien ihm sein Freund wieder im Traume und bat ihn, wenigstens seine Ermordung zu rächen; der Wirt habe ihn nämlich ermordet, auf einen Wagen geworfen und mit Mist bedeckt. Früh, ehe noch ein Wagen die Stadt verlasse, solle er am Tor diese Fuhre abwarten. Der Freund tat so und hielt die Mistfuhre an, auf welcher der Leichnam gefunden wurde. So fand der Mörder seine Strafe (Cicero, De divin. I. 27).

Auch machten die Totendaemonen Ermordeter die Räume, in denen sie umgebracht worden waren, durch ihr schreckliches „Umgehen" unbewohnbar, wie das Plutarch Cimon 1. für ein Dampfbad in seiner Vaterstadt berichtet.

In Plautus' Mostellaria, der Gespenster Komödie, macht dies der verschmitzte Sklave Tranio dem heimkehrenden Vater weis, um ihn vom Betreten des Hauses abzuhalten, wo der liederliche Sohn mit seinen Freundinnen ein Gelage abhält (Most. 478 sq.; der Daemon zeigte sich hier angeblich als Albgespenst). Das hier angeblich umgehende Gespenst ist noch dazu nicht bloss der Totendaemon eines βίαιος sondern zugleich auch noch eines ἄταφος, eines Unbestatteten! — Auch Soldaten, die im Kampfe fielen, finden als βίαιοι keine Ruhe im Grabe, so die Soldaten Valentinians, die gegen Attilas Hunnen gefallen waren, die Streiter bei Sogda, Kurbi in Karien und am Τεργανύργιον Πεδίον in Sicilien, die sogar am hellichten Mittag sichtbar wurden (Damasc. Vita Isid. 63). Und auch der arme Knabe, der elend verhungern muss, um drei alten Hexen einen πάρεδρος δαίμων abzugeben, droht, dass er ihnen nach seinem Tod als furchtbarer Rachegeist erscheinen werde (Horaz Epod. V. 87 ss. „Kein Zauberspuk entkräftet Gottes heil'ges Recht, / hebt Menschenpflichten nimmer auf. / Mit meinem Fluch verfolg' ich euch! Kein Opfer sühnt / Mein grässliches Verwünschungswort! / Ja, wenn ich sterben muss auf euer Machtgebot, / erschein' ich euch als Nachtgespenst; / Mit krummen Klauen fahr' ich euch durch's Angesicht — / Die Geisterwelt vermag es ja — / Und fest an eure angsterfüllte Brust gebannt, / Verscheuch' ich euch als Alb den Schlaf. / Das Volk, es wird gassauf gassab mit Steinen euch / Zermalmen, altes Schandgezücht! / Eu'r unverscharrt Gebein verschleppen Wölfe dann / Und gieriger Leichenvögel Schwarm / Und meinen Eltern, die mich, ach!, nicht wiedersehen / Wird solches Schauspiel tröstlich sein." (Übersetzung von H. Menge). — Als Kaiser Valens eine Menge Leute wegen eines Offenbarungszaubers hatte hinrichten lassen (Ammian XXXI, 1 für das Jahr 375 vgl. im allgemeinen auch noch Lucian Philopseudes 29), erschienen ihre Schatten, um seinen Tod zu verkünden (cf. unten II § 355 sq). So wird die Seele des βίαιος zum Daemon im schlimmsten Sinne des Wortes, wie Chrysostomus ausdrücklich bemerkt (cf. de Lazar. II 727, auch Vergil's Aen. IV. 384 sq. wo Dido unmittelbar vor der Abreise dem Aeneas droht: „... Ich folg' abwesend mit dunkler / Furienglut; und entseelte der kalte Tod mir die Glieder, / allwärts schwebt mein Schatten um dich; dann büsse mir, Unmensch!"

§. 348. Dieses Umgehen der gewaltsam Getöteten führte man auch darauf zurück, dass solche Seelen als vor dem „legitimum tempus fati," das sich auf höchstens 100 Jahre belaufen konnte, aus dem Leibe gerissen, nicht früher in den Hades eingehen durften, als bis die Zeit verstrichen war, um welche sie durch den gewaltsamen Tod im Leben verkürzt worden waren (Servius ad Vergil. Aen. IV 386 cf. 694, VI 325). So werden diese Seelen zu ruhelosen und bösartigen Irrgeistern ἀλάστορες (von ἀλᾶσθαι „umherirren" cf. Lobeck Paralip. 450 Rohde II 83, 413.) Daher fleht ein solcher βίαιος in dem Epigramm bei Kaibel, ep. lap. 624 (cf. Vergil Aen. IV. 696 sq.) um Aufnahme in den Hades.

§. 349. Nach dieser nahe liegenden, daher gewiss volkstümlichen Auffassung sind die βιαιοθάνατοι zugleich auch ἄωροι d. h. „zu früh Verstorbene." In dieselbe Klasse gehören aber auch alle, die in jungen Jahren eines natürlichen Todes durch Krankheit starben und daher die ihnen von der Natur und vom Schicksal gestellten Aufgaben nicht leisten konnten (Tertullian De anima 56 s.), also vor allem diejenigen, die unvermählt (ἄγαμοι cf. Welcker, Sylloge ep. p. 49, Rohde I. 326 sq. Dieterich Nekyia p. 76) und kinderlos, ἄπαιδες, starben: denn es bleiben keine Kinder zurück, die den Ahnenkult besorgen könnten.

So klagt denn auch Kassandra über die Troer, deren Kinder im Kampf gefallen waren (Euripid. Troad. 382 sq.): „.....Kinderlose waren dort.... / an ihrem Grab / steht niemand, der zur Erde spendet Opferblut." Und auch Mimnermos II 13 sagt: ἄλλος δ' αὖ παίδων ἐπιδεύεται, ὧν τε μάλιστα / ἱμείρων κατὰ γῆς ἔρχεται εἰς Ἀΐδην. Daher sprach wohl der Vater am Grab des jung verstorbenen Sohnes (Lucian de luctu 13): „Du mein geliebtestes Kind! So bist du denn von hinnen gegangen, vor der Zeit hinweggerafft und hast mich Unglücklichen allein gelassen, noch ehe du ein Weib genommen und Kinder gezeugt, ehe du Kriegsdienste getan,

ein Landgut bewirtschaftet und ein hohes Alter erreicht hast." Ganz übereinstimmend damit heben auch die Epigramme diese Umstände als besonders kläglich hervor (Kaibel 12; 16; 193; 220.1; 221.2; 313, 2.3; ἄωρος 236₂ CIG 5574).

Daher können sie entweder überhaupt nicht in den Hades eingehen, ehe die ihnen eigentlich zukommende, nicht durchlebte Lebenszeit verstrichen ist, oder sie hausen ganz am Rande der Unterwelt, „vorne am Eingang", wie Vergil von den Kinderseelen sagt (cf. oben §. 331), von wo sie leichter zurückkehren können. Von Lebensgier getrieben, kommen sie daher gerne zurück auf die Oberwelt; zunächst erscheinen sie Lebenden im Traume; eine so erscheinende ἄωρος παρθένος sagt: ἠιθέοις γὰρ ἔδωκε θεὸς μετὰ μοῖραν ὀλέθρου / ὡς ζώουσα λαλεῖν πᾶσιν ἐπιχθονίοις (cf. oben §. 262; Epigr. 325₇; im Epigr. 372 31 sq. erscheint die Seele einer ἄωρος und ἀθαλάμευτος Verstorbenen den Eltern am 9. Tag nach dem Tode, wo man die ersten Totenopfer darzubringen pflegte). Sie erhalten aber, wie wir oben gesehen haben, bisweilen auch die Erlaubnis, den toten Leib zu beseelen und das Versäumte nachzuholen cf. § 264.

§. 350. Aber auch sie sind natürlich von Neid auf die Lebenden erfüllt und können so zu furchtbaren Schreckgestalten werden. Darauf verweist die volkstümliche Erzählung von der Gello.

Als παρθένος ἀώρως gestorben wird sie zum φάντασμα, aus Neid tötet sie Kinder und verschuldet τοὺς τῶν ἀώρων θανάτους (Zenob. III 3 Hesych Γελλώ cf. oben § 214). Schon bei Plato übrigens nehmen diese ἄωροι eine Sonderstellung ein, da sie ihr Leben nicht zu Ende lebten und daher aus der Classification der Seelen hinsichtlich ihrer Belohnungs- oder Strafwürdigkeit herausfallen (Republ. X 615 B.C.)

§. 351. Das Natürlichste ist es, dass diese ruhelosen Seelen, βίαιοι und ἄωροι, an der Stätte ihres Grabes oder ihres Leichnams haften; daher heisst es im Papyrus Paris l. 1408 ἥρωες ἀτυχεῖς οἱ ἐν τῷ δεῖνι τόπῳ συνέχεσθε (cf. CIGr. 5858 b). In die Gräber solcher Leute legte man aus diesem Grunde gern die sogenannten Defixionstafeln, damit der dort umgehende ἄωρος oder βίαιος den Befehl zur Kenntnis nehme, und durch den magischen Zwang der niedergeschriebenen Formeln genötigt, auch ausführe.

So schreibt der Papyrus Paris. l. 332 vor, die Fluchtafel, πέταλον, mit den Sympathiepuppen, ζῴδια, niederzulegen ἡλίου δύνοντος παρὰ ἀώρου ἢ βιαίου θήκην und die Formel zu sprechen: παρακατίθεμαι ὑμῖν τοῦτον τὸν κατάδεσμον θεοῖς χθονίοις.... καὶ κούρῃ Περσεφόνῃ Ἐρεσχιγὰλ καὶ Ἀδώνιδι.... Ἑρμῇ καταχθονίῳ.... καὶ Ἀνούβιδι κραταιῷ.... τῷ τὰς κλεῖδας ἔχοντι τῶν καθ' Ἅιδου καὶ δαίμοσι καταχθονίοις, θεοῖς, ἀώροις τε καὶ ἀώραις, μέλλαξί τε καὶ παρθένοις... oder l. 2215: eine Zinnplatte wird mit dem Zauberfluche beschrieben, um den Rennwagen des Nebenbuhlers im Circus zu Fall zu bringen; dann heisst es: κατορύξεις δὲ ἐπὶ ἀώρου θήκῃ τὴν λεπίδα· ἐπὶ ἡμέρας τρεῖς, ἐν ᾧ κεῖται ἐκεῖνος διημερεύσεις; ebenso 2220: καταχώσεις εἰς ἀώρου μνῆμα σελήνης οὔσης < ἐκ > διαμέτρου ἡλίου (also bei Vollmond); oder im Papyr. Lond. 46 l. 336 sq.: εἶτα ἀπενέγκας αὐτὸν (scil. τὸν κρίκον) εἰς ἀώρου μνῆμα ὄρυξον ἐπὶ τέτταρας δακτύλους καὶ ἔνθες καὶ λέγε· νεκύδαιμον, ὅστις εἶ, παραδίδωμί σοι τὸν δεῖνα ὅπως μὴ ποιήσῃ τὸ δεῖνα πρᾶγμα. εἶτα χώσας ἀπέρχου. κρεῖσσον δὲ ποιεῖς σελήνης μειουμένης (cf. auch l. 353). Dementsprechend wenden sich auch viele der aufgefundenen Defixionstafeln an solche νεκυδαίμονες so z. B. eine aus Rom: λέγω τῷ ἀώρῳ τῷ κ(ατὰ τοῦτον τὸν τόπον) etc. (Inscript. Græc. Sicil. et Ital. 1047) oder eine Bleitafel aus Karthago: ἐξορκίζω σε νεκύδαιμον ἄωρε (Bulletin de corresp. hellén. 1888 p. 299, Wünsch pag. XVI.) oder eine aus Alexandrien: παράδοτε – den Verfluchten – ἀώροις (Rhein. Mus. 9 p. 37 l. 22) oder eine aus Phrygien: γράφω πάντας τοὺς ἐμοὶ ἀντία ποιοῦντας μετὰ τῶν ἀώρων· Ἐπάγαθον, Σαβῖναν etc. Bull. corr. Hell. 1893, 251. Auch Fluchepigramme folgen diesem Aberglauben: so erwähnt eines die Ἑκάτης μελαίνης (i.e. χθονίας) δαίμονες und die ἄωροι συμφοραί (Kaibel, ep. lap. pag. 149 Sterrett, Pap. of the Americ. school of Athen 2. p. 168).

§. 352. Daher haben sich solche Fluchtafeln auch tatsächlich bei Gräbern und auch in den Spoliarien der Amphitheater gefunden z. B. in dem von Karthago, wo die Leichen der getöteten Gladiatoren, der ἥρωες, lagen (Wünsch, Antike Fluchtafeln p. 25 sq.) Denn gerade die Seelen gefallener Fechter und Tierkämpfer, der „bestiarii" suchten gerne die Lebenden heim und plagten sie, wie bei Exorcismen die ausfahrenden νεκυδαίμονες öfter selbst gestanden (Tertullian De anima 57 (Ende).

§. 3 5 3. Wie man sich das Wirken solcher Fluchgeister gedacht haben mag, schildert sehr anschaulich folgende Gespenstergeschichte bei Apuleius (Metam. IX 28-31):

Ein Bäckermeister hatte sein Weib im Ehebruch ertappt und verstossen. Darüber geriet das Weib in die grösste Wut und „machte eine alte Hexe ausfindig, welche im Rufe stand, durch Beschwörungen und Schwarzkünsteleien alles in der Welt ausrichten zu können;" die sollte ihren Mann entweder versöhnen oder sonst durch einen bösen Geist töten. Die Hexe versuchte zuerst die Versöhnung; da ihr dies aber nicht gelang, schickte sie dem Manne den Schatten eines gewaltsam getöteten Weibes (umbram violenter peremptae mulieris) auf den Hals. Dieser erschien in Gestalt eines armen alten Weibes in der Mühle, gieng mit dem Meister in die Stube, als hätte sie ihm etwas Heimliches zu sagen, und als die Knechte nach geraumer Zeit von dem Bäckermeister neues Getreide forderten, war dieses Weib verschwunden, der Meister aber hing tot an seinem Stubenbalken. Am nächsten Tage kam seine Tochter, die im nächsten Städtchen verheiratet war und wusste alles, obwohl man sie noch nicht verständigt hatte. Aber im Traum war ihr der Vater erschienen, mit dem Strick um den Hals, und hatte ihr erzählt, wie ihm ihre Stiefmutter das Gespenst geschickt hatte, um ihn zu erwürgen (über freiwillige Traumerscheinungen Toter, die sich dann aber auch rächten vgl. z. B. auch Josephus Bell. Jud. II. 7, 4)

So waren diese βιαιοθάνατοι diejenigen Daemonen, deren sich die Zauberer am leichtesten bedienen konnten, wie weiter unten dargelegt werden wird. Daher sagte auch Simon Magus von sich, durch geheime Beschwörungen (adiuvamentis ineffabilibus) habe er bewirkt, dass ihm die Seele eines unverdorbenen und gewaltsam getöteten Knaben, pueri incorrupti et violenter necati animam, zur Seite stehe, und eben dadurch geschehe alles, was er befehle (Clemens, Recognit. II 13). Jedenfalls war es auch der Zweck der so oft erwähnten magischen Kinder- und Menschenopfer überhaupt solche πάρεδροι zu machen (cf. unten § 666). Nach Empedocles aber verfielen „Daemonen," die solches taten, schwerer Strafe, denn er sagt: „das Verhängnis bestimmt, ein alter Ratschluss der Götter: / Wenn von den Geistern, denen ein längeres Leben verliehen / einer frevelnd mit Mord die Hände befleckte, so muss er / dreissigtausend der Jahre entfernt den Seeligen irren." / (bei Plutarch, de exilio 17). Ob das auch für diejenigen νεκυδαίμονες Geltung hatte, die durch die Magie gezwungen, also nicht aus freiem Willen so handelten, steht dahin.

§. 3 5 4. Genau die gleiche Bedeutung hatten übrigens auch bei den Babylonier-Assyrern die βίαιοι und ἄωροι, bei denen sie Ekimmu hiessen (Fossey, Magie p. 34-5 Jastrow Rel. I 358 sq.). So zählt ein Zauberspruch auf: „Wer gestorben ist durch Hunger, im Gefängnis, wer gestorben ist durch Durst, im Gefängnis.... wen die Untiefe im Fluss umkommen liess und wer so gestorben ist, wer im Flachland (in der Wüste) starb oder im Sumpfe, wen der Stromgott untergehen liess, ein Mann (, der starb), eine Jungfrau, ein Mann (, der starb) unvermählt, ... ein Weib (, das starb) im Kindbett, ein Weib (, das starb) mit dem Säugling an der Brust (Campbell-Thompson, Semitic Magic p. 18 sq. 19.). Sehr zahlreich waren daher auch im Zweistromland die Schutzmassnahmen gegen solche bösartige Totengeister (cf. besonders Jastrow I. 371 sq.). Und ebenso auch in Ägypten.

§. 3 5 5. Noch existiert ein Brief, den ein Mann an seine 3 Jahre vorher verstorbene Frau richtete, in dem er sich beklagt, dass sie ihn beunruhige; dann erzählt er, wie gut sie es doch bei ihm im Leben gehabt, dass demnach die Belästigungen ungerecht seien und sie möge daher damit aufhören. Diesen Brief schrieb er nieder, las ihn dann am Grabe der Frau vor und schloss den Papyrus endlich in eine Figur einer andern Verstorbenen ein, die sich in ihrem Grabe befand, damit sie ihn seiner Gattin so zur Kenntnis bringe. Über den Erfolg oder Misserfolg erfahren wir nichts (Leemans, Mon. Egypt. Part. II Taf. 183. 184. Maspero Journal Asiatique Sér. VII. Tom. 15 1880, p. 365-420 cf. Budge Magic p. 219.) Im demotischen magischen Papyrus col. III 26 ḥsy, cf. auch II. § 264 E, c. 3 wird auch angegeben, wie man einen Ertrunkenen veranlassen könne, zu erscheinen und die Zukunft zu enthüllen. Bezüglich eines Ermordeten cf. unten II § 264 E, c 4.

In Ägypten war es den unruhigen Toten übrigens besonders leicht gemacht, umzugehen und die Leute zu schrecken und zu schädigen, da man hier ihre Leiber so sorgfältig conservierte. Das suchte man wieder durch Köpfen, Zerstückeln, festes Einwickeln in die Mumienbinden, Zusammenschnüren des „lebenden Leichnams" und Einsperren in mehrere Särge zu paralysieren (Cf. Wiedemann, Magie p. 21; „Der lebende Leichnam" Zeitschrift des Vereins für westphälische Volkskunde 1917 1. 2. Heft p. 28-30 Erman Relig.[2] 131 s.)

§. 3 5 6. Nur sehr selten hören wir, dass ein βίαιος nicht bösartig war wie der Totendaemon des Drimakos von Chios, der als Anführer der aufständischen Sklaven getötet, so den Tod fand, sich aber trotzdem den Chiern dann so wohlwollend zeigte, dass man ihn als Ἥρως Εὐμενής verehrte (Theopomp bei Athen. VI 265 B sq = FHG I. 300).

§. 357 Die dritte der unruhigen und daher der Magie am leichtesten erreichbaren Toten sind die Unbestatteten, die ἄταφοι, zu denen aber auch die nicht ordnungsgemäss, die nicht rituell Beigesetzten gehören cf. Roscher, Lex. der Mythol., Inferi' p. 248 33 sq.

So erscheinen schon bei Homer Patroklos dem Achilles (Ilias 23,71 ss.) und Elpenor dem Odysseus (Ody. 11,51 ss.) und flehen jammernd um die Bestattung, da sie sonst nicht zur Ruhe des Hades eingehen können. Auch hatten die Toten ein gutes Recht auf ihre Bestattung und die Verweigerung desselben bedeutete an den oberirdischen Göttern infolge der Unreinheit der unbegraben liegenden Leichen einen Frevel, ebenso aber auch an den unterirdischen Göttern wegen Vorenthaltung ihres Eigentums (cf. unten § 800). Da ferner der ἄταφος ruhelos im Diesseits (ἐνθάδε, Sophokles Antig. 1070 cf. Isokrates XIV 55) umherirren (ἀλαίνειν, Euripid. Troad. 1075 Tertullian De anima 56) musste, ward er zum bösartigen Ἀλάστωρ und dieses Umgehen hörte erst „rite conditis Manibus" auf (Plinius Epist. VII 27, 11).

§. 358. Und doch scheint man angenommen zu haben, dass auch niemals Bestattete endlich in die Unterwelt eingehen durften, allerdings erst nach hundert Jahre langem Umherirren; das besagt ausdrücklich Vergil Aen. 6,320 ss. cf. dazu Servius. Auch griff man zu dem Auskunftsmittel, Verschollene und in der Fremde Gestorbene durch Errichtung von Kenotaphen und eine Art symbolischer Bestattung in die ewige Ruhe eingehen zu lassen cf. z. B. Plutarch Moral. pag. 870 E Statius Theb. XII. 61.

§. 359. Daher war die Verweigerung des Begräbnisses eine furchtbare Strafe, die man auch bei Feinden für gewöhnlich nicht anwendete.

Die bekannteste Ausnahme bildet das Vorgehen der Thebaner gegen die 7 Fürsten, und besonders gegen den Rebellen Polyneikes, die gegen Theben zu Felde gezogen waren (Aischylos Ἑπτὰ ἐπὶ Θήβας, Sophokl. Antig., Oedip. Colon. 1248; Euripid. Phoeniss., Suppl.; Statius Theb. XI. 53 s. XII 558 s.). Doch wurde diese Strafe von Staats wegen auch gegen besonders schwere Verbrecher angewendet, so ganz allgemein gegen Tempelräuber (Diodor XVI. 25 cf. Rhein. Mus. 29, 446 ss.), zu Athen und Sparta auch gegen Hochverräther, deren Leichen nach der Hinrichtung in das βάραθρον (Xenophon Hellen. I. 7. 22), beziehungsweise in den Kaiadas-Schlund (Thukydid. I. 134, Pausan. IV. 18, 4; Plutarch Ages. 19) gestürzt wurden, wo sie keiner Grabesehren und -Opfer teilhaftig werden konnten (Euripid. Hekabe 31-50.)

Dabei kann „unbestattet" auch so viel bedeuten wie „nicht ordnungsgemäss (rite) bestattet"; denn auch Caligulas Geist ging so lange um, als sein Leichnam, nur erst halb verbrannt, verscharrt worden war (Sueton, Calig. 59, nachher ging er als βίαιος im Mordhause um). Ja auch echte Heroen, wie der von seinen Hunden zerrissene Actaeon fanden keine Ruhe, so lange auch nur ein Stückchen ihrer Leichen nicht rite beigesetzt worden war (Pausan. IX. 38).

Noch viel mehr muss das natürlich gelten, wenn der ganze Leichnam nicht rituell beigesetzt, sondern ohne alle Umstände verscharrt worden war, wie aus Lucians Philopseudes c. 31 und der parallelen Erzählung bei dem jüngeren Plinius, Epist. VII 27, 4 s., hervorgeht; hier hört der Spuk sofort auf, wie das Skelett des umgehenden ἄταφος aufgedeckt und in aller Form beerdigt worden ist. Darauf verweist auch Artemidor in seinem Traumbuch IV. 78: „Wenn man im Traum Heroen oder Heroinnen – d. h. aber einfach „Tote" – niedergeschlagen sieht oder in unbedeutender und unansehnlicher Gestalt, so bedeutet das immer, dass jene Heroen, die sich in der Nähe des Hauses des Träumenden befinden, entweder nicht eingeweiht oder von irgendwelchen Leuten beschimpft oder verspottet wurden und dass man sie jetzt auffinden, einweihen, ehren soll."

§. 361. Hier zeigt es sich deutlich, wie fest die Seele unter gewissen Umständen am Körper haftet; ja die Stoiker machten nach Servius (ad Verg. Aen. III 68) das Verweilen der Seele in der sublunaren Region nach ihrer Trennung vom Leibe überhaupt vom Weiterbestand seiner Reste, der Gebeine etc. abhängig, nach deren völliger Auflösung die Seele die Grabesruhe aufgibt und an den ursprünglichen Ort ihrer Bestimmung zurückkehrt.

Mit Rücksicht darauf sagt wohl auch Lactantius Placidus zu Statius Theb. III 140 „es stehe fest, dass die vor langer Zeit Beigesetzten, olim defunctos, von deren Leichen also gar nichts mehr übrig war, nicht mehr auf die Oberwelt zurückgerufen werden können, revocari non posse." Von solchen νεκυδαίμονες gibt es nämlich keine οὐσία mehr, die Vorbedingung des magischen Zwanges (cf. unten § 645 und Eustathius zu Homers Ody. XI 51 pag. 1672 Paris). Die gleiche Auffassung von den ἄταφοι hatten übrigens auch

die Babylonier-Assyrer (Fossey Magie p. 34-5. Jastrow Rel. 1371 sq), alle Semiten überhaupt (Campbell-Thompson, Semitic Magic p. 13) und auch die Aegypter (cf. § 650 sq.).

§. 3 6 2 Für gewöhnlich erscheinen die Totengeister in der Gestalt, die sie im Leben oder im Augenblick des Todes hatten und tragen dann auch die Todeswunden oder sonstigen Merkmale dessen, was ihren Tod herbeiführte, an sich, wofür oben schon einige Belege gegeben sind (§. 353, auch unten passim) und solche die Totenbeschwörung schon bei Homer Ody. XI genug bietet (cf. auch Apuleius Met. VIII 8 sq. und besonders Eustathius zu Ody. XI 51 pag. 1672 Paris; Statius Theb. II 7 sq. 121 sq. Vergil Aen. I. 353 sq. II 269 sq.), da hier Odysseus alle Seelen sofort erkennt. Trotzdem aber sind alle diese Seelen bloss εἴδωλα, Körperlose Abbilder der Leiber und unterliegen nicht dem Tastgefühl. Bezeichnend hiefür ist besonders die Begegnung des Odysseus mit seiner verstorbenen Mutter drunten im Hades (Ody. XI 204 sq), von der er selbst erzählt:

„Also sprach sie; da schwoll mein Herz vor inniger Sehnsucht, / sie zu umarmen, die Seele von meiner verstorbenen Mutter, / Dreimal sprang ich hinzu, an mein Herz die geliebte zu drücken, / dreimal entschwebte sie leicht wie ein Schatten oder ein Traumbild / meinen umschlingenden Armen und stärker ergriff mich die Wehmut."

Dabei mögen die Seelen auch übermenschliche Grösse angenommen haben; darüber erzählt Philostratus (Vita Apollon. IV 16 cf. unten II § 135): Apollonius von Tyana verlangte am Grab des Achilles, ihn zu sehen; er betete daher das Gebet (d. h. die Beschwörungsformel), mit der die Inder zu den Heroen beten lehren. Darauf entstand eine schwache Erschütterung um den Grabhügel und ein 5 Ellen hoher Jüngling kam heraus mit der Chlamys nach thessalischer Weise bekleidet. Sein Anblick war furchtbar, entbehrte aber doch nicht der Heiterkeit. Zuerst erschien er so gross, wie ich angegeben habe, dann aber wurde er grösser, ja doppelt so gross und grösser, denn dem Apollonius erschien er 12 Ellen hoch; nachdem er so seine vollkommene Grösse erlangt hatte, sprach er auch mit ihm.

§. 3 6 3. Nach den Erzählungen desselben Philostratus verfügten die erscheinenden Heroen aber auch über Körper genau wie die Menschen, liessen sich von Menschen umarmen und küssen, auch assen und tranken sie menschliche Nahrung (Heroica, von Protesilaos). §. 3 6 4. Doch nahm man, wie es scheint an, dass die körperlich erscheinenden Totenseelen keinen Schatten warfen, und mit gutem Grunde, da der Schatten als „Ausfluss" (ἀπόρροια) des materiellen menschlichen und tierischen Leibes betrachtet wurde und durch Sympathie sogar mit ihm sehr enge verbunden war (Proclus ad Rempubl. pag. 431 (-I 290 Kroll); Olympiodor Ad Alcibiad. prior. p. 219 Creuzer). Erzählte man doch, dass, wenn eine Hyäne, die Todfeindin der Hunde in den durch den Mond geworfenen Schatten eines auf einem Dache liegenden Hundes trete, dieser infolge der συμπάθεια des Schattens mit seinem Leibe herabgezogen und so das Opfer der Hyäne werde (Aristoteles frag. 369 bei Aelian, Hist. animal. VI. 14, mirab. auscult. 145, Plinius Hist. Nat. VIII 106 Geoponica XV, 1; Proclus und Olympiod. l. c.; dieser Aberglaube auch im Arabischen: Bochart, Hierozoic. p. 831 sq.)

§. 3 6 5. Daher trieben auch die Zauberer, die μάγοι, allerhand Zaubereien mit den Schatten genau wie mit den sogenannten Sympathiepuppen (εἴδωλα Proclus l. c.) und die gleiche Auffassung hatte man auch in Ägypten (Erman, Rel. p. 123). Deshalb verboten auch die Magier, beim Harnen jemandes Schatten zu bespritzen (Plinius Hist. Nat. XXVIII 9). Solche schattenlose Erscheinungen der νεκυδαίμονες erinnern an die traumhaften εἴδωλα bei Homer und damit hängt es wohl auch zusammen, dass sie mit schwacher Stimme, ἰσχνῇ τῇ φωνῇ, sprechen oder auch bloss schwirren oder zischen oder piepen, das bekannte τρίζειν und der τριγμός, auch schon bei Homer (cf. z. B. Ilias XXIII 101, Vergil Aen. VI 492 s. Statius Theb. III 76 Lykophron Alex. 686 s. Philostrat. Imag. p. 300 Kaiser, Heliodor Aethiop. VI 15 cf oben § 321. Auch die Juden sprechen vom צפצף, Piepen' der Toten cf. Gesenius s. v. und Jes. 29_4 §. 3 6 6. Dabei erscheinen die Toten so auch im hellen Sonnenschein zu Mittag (cf. z. B. Vopiscus

Tacit. 17 Philostrat. Heroica). Sehr absonderlich klingt die Erzählung Trimalchios' bei Petronius (Sat. 48): Ich selbst habe die Sibylle zu Cumae in einer Flasche, ampulla, hängen sehen (Burmann erklärt das damit, dass ihre Leiche in einer Glasflasche voll Öl hieng, damit sie nicht verfaule cf. die Übersetzung von W. Heinse Rom 1773 Neudruck 1909 München). Als sie die Jungen fragten: „Sibylle, was willst du?", antwortete sie: „Sterben will ich!" (Andere versetzten sie in den Vollmond und erklärten das Gesicht im Mond für sie cf. Plutarch De sera num. vindicta 22; De Pyth. orac. 9. Rohde Roman p. 269 Ettig p. 325 Dieterich Abrax. 269). – Natürlich können die Totengeister auch andere Gestalten annehmen; so erscheint Laios auf Befehl Iuppiters dem schlafenden Eteokles in der Gestalt des Tiresias (Theb. II. 95 sq.)

§. 367. Bisweilen aber zeigten sich die Totenseelen auch in Tiergestalt, besonders als Schlangen; Denn die Schlange ist ein durchaus chthonisches Tier: plötzlich schlüpft sie völlig geräuschlos aus einem Erdloch, als habe sie die Erde geboren und ebenso unhörbar verschwindet sie wieder in der Erde, die ihre Heimat ebenso ist wie die der schweigenden Toten. Auch mag man oft genug Schlangen bei den Gräbern angetroffen haben, sicher auch wie sie die Opferspende aus Milch für die Toten aufsog: dann war es diese arme Seele selbst, die da in Gestalt des geheimnisvollen Erdtieres die Spende zu sich nahm, um dann lautlos in einer Öffnung des Grabhügels zu verschwinden (cf. Vergil Aen. V 84 sq.). Daher ist so oft auf den Grabreliefs neben den Toten die Schlange abgebildet und Pythagoras lehrte, dass aus dem Rückenmark der Leichen Schlangen entstehen (Servius zur Aen. V 95; Ovid Met. XV. 389; Plin. X. 86 (67) Ja, eine bunte oder schön gezeichnete Schlangenart hiess geradezu ἥρως „Seele" (Photius Lex. "Ηρως ποικίλος) und wer besonders genau und ängstlich war, setzte solchen Schlangen, wo er sie traf, eine Spende vor und errichtete ein Ἡρῷον (Theophrast Char. 16). Und auch als Plotin „das Göttliche in sich dem Göttlichen im All d. h. der Weltseele, zurückgegeben hatte," d. h. als er gestorben war, da kroch unter seinem Bette eine Schlange hervor und verschwand in einem Loche in der Wand (Porphyr. Vita Plot. 2). Wie aufmerksam aber auch die Neuplatoniker solches beobachteten, beweist die Schrift des Damascius „Dreiundsechzig Kapitel sonderbarer Erzählungen über Seelenerscheinungen nach dem Tode des Leibes (Photius Biblioth. cod. 130 p. 96 b, 40-1).

§. 368. Mochte sich so die Seele in Menschen- oder Tiergestalt zeigen, immer handelt es sich hier bloss um Erscheinungsformen, welche sie annahm, um sich sichtbar zu machen. Der wahre Körper der Seele aber war pneumatisch, und dem ebenfalls pneumatischen Leibe der Daemonen verwandt, sagt Proclus Ad Tim. V. p. 290 e siehe oben § 38, 45, 71 s., 105. Das hatte schon die Akademie und Stoa gelehrt und diesen Schulen folgt Cicero, wenn er der Seele an sich eine immaterielle und von jedem Stoffe verschiedene Substanz zuweist, die nach stoischer Lehre aus Luft oder Feuer bestehen dürfte.

Plotin aber wendet sich gegen diese Auffassung vom πνεῦμα περὶ τὴν ψυχήν, als wäre es Feuer (Ennead. II 2, 2) und stimmt dem Aristoteles bei, dass seine Natur τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ analog sei (Περὶ ζῴων γενέσεως B pag. 736 b 37 cf. Mau p. 111 Zeller II 2³ p. 493. Ihm folgt sein Schüler Porphyrius, der die Seelen als ἀπόρροιαι τῶν αἰθερίων σωμάτων erklärt, also für Ausflüsse der Gestirne, nämlich der Planeten Kronos (Saturn), Zeus (Juppiter), Ares (Mars), Aphrodite (Venus) und Hermes (Mercur), mit denen sie sich beim Abstieg auf die Erde, bei der κάτω ὁδός, die 5000 Jahre dauert, bekleiden (cf. oben § 295 sq. Proclus ad Tim. I pag. 45 d, auch der Aufstieg aus dem irdischen Leibe durch diese 5 Planetensphaeren dauert wieder 5000 Jahre, somit die περίοδος τῆς ψυχῆς 10.000 Jahre.) – An der Stelle Tusculan. disputat. I 27. 29, 70; I 25, 60 auch I 22 sq. verteidigt Cicero die Unsterblichkeit der Seele cf. Republ. VI. 17. 8 Senect. 21. 78, an andern Stellen aber stimmt er wieder dem Epicur und dem Panaetius zu, dass sie sterblich sei: Tusc. I 34 sq. Epist. ad div. V 16, für Epicur's Lehre cf. besonders Lucretius III 178 sq. Diogen. Laërt. 63 Plutarch De plac. phil. IV. 3. 5 = Stobaeus I 798 cf. 860; Lucret. III 232 sq. 270 sq. 418 s. Diog. Laërt. Epicur. 64 s. Sext. Empir. Adv. Math. IX. 72

§ 369. Anders wieder der sogenannte Hermes Trismegistus in der Κόρη Κόσμου bei Stobaeus, Eclog. I 49, 45 = I p. 410 s. Wachsmuth, denn er sagt, die unkörperliche Seele verfüge über unkörperliche Umhüllungen, περιβόλαια ἀσώματα; das aber seien die ἀέρες, also das Luftige in uns. Wenn ἀέρες dünn sind und durchsichtig-klar (λεπτοὶ καὶ ἀραιοὶ καὶ διαυγεῖς), dann ist die Seele einsichtsvoll d. h. höherer Erkenntnis zugänglich, συνετή, sind sie dagegen dick und getrübt (πυκνοὶ καὶ παχεῖς καὶ τεθολωμένοι) dann sieht sie wie der Mensch im nebligen Winter – nicht weit, sondern gleichsam nur das, was vor ihren Füssen liegt.

§. 370. Der sogenannte Iamblichus (de myst. III 14 p. 132 und bei Proclus ad Tim. 311 B; Stobaeus, Eclog. I 926) nimmt wieder ein aetherisches und glanzartiges Immanenzmittel

an, ein αἰθέριον καὶ αὐγοειδὲς ὄχημα, das der Seele auch zukommt, wenn sie sich im irdischen Leibe befindet; dieses ὄχημα besitzt die Fähigkeit, bei einer bestimmten Art der Divination göttliche Lichterscheinungen aufzunehmen und dem Menschen zum Bewusstsein zu bringen cf. unten II §. 236.

§. 371. Proclus Ad Tim. V p. 290e nennt dieses ὄχημα unsichtbare, leicht bewegliche und sich in Kreisbahnen bewegende Körper, ἀΐδια καὶ εὐκίνητα καὶ κυκλοφορητικὰ σώματα, natürlich vor und nach dem Aufenthalt im irdischen Leibe. Diesen Leib, ὄχημα, erhält die Seele, wenn sie in die Sphaere des Werdens d.h. in die Planetensphaere eintritt, nach dem Verlassen des ewigen Seins (des Intellegiblen, der intellegiblen Götter und Ideen) und zwar vom δημιουργός selbst (Institut. 196, 207 f. ad Tim. 2 D, 164 B, 321 B); doch schiebt auch er noch zwischen dieses ὄχημα und die Seele an sich einen dritten und sogar noch mehrere Körper als Bindeglieder ein, welche die Seele in jener Region des Werdens und noch vor dem Einfahren in den irdischen Leib anlegt und auch so lange behält, als sie sich im irdischen Leib und in der Region des Werdens befindet (Institut. 209. Ad Tim. 330 D f, Ad Alcib. prior. II 296, cap. 46 Creuzer cf. Zeller III 945).

§. 372. Und auch Olympiodor berichtet Interessantes (in Platon. Alcib. prior. p. 16-7 Creuzer): nach ihm nämlich verfügt unsere Seele über ein eiförmiges ᾠοειδές (ἀνοειδές textus corr. Creuzer) und auch glanzartiges, αὐγοειδές (αὐτ., corr. Creuzer) Immanenzmittel, ὄχημα. Dieser Körper ist nicht Kugelförmig (σφαιρικόν) wie der Körper der Himmlischen d.h. der sichtbaren Götter, der Planeten, denn er kann nicht so vollkommen sein wie der Körper der Himmlischen, und deshalb erleidet auch bisweilen das ὄχημα der Seele eine διαστροφή, eine Verschlechterung, wird aber doch nicht vernichtet (οὐ μὴν φθείρεται), denn es besteht aus dem 5. Element (dem Aether cf. Mau p. 132 sq.), aus dem auch die Planetenkörper bestehen. Und deshalb ist auch das ὄχημα der Seele unsichtbar, durchscheinend und glanzartig ἀΐδιον, αὐγοειδές, διαφανές. §. 373. Besonders bemerkenswert aber ist, was Isidorus den Damascius lehrte (bei Suidas s.v. αὐγοειδές aus Damasc. vita Isidori): „Die Seele verfügt über ein sterniges und unsichtbares, ἀστροειδὲς καὶ ἀΐδιον, Immanenzmittel, das das glanzartige ὄχημα (αὐγοειδές) genannt werde und im irdischen Leibe bei einigen im Kopf, bei andern aber in der rechten Schulter eingeschlossen sei, τοῦτο μέντοι τὸ ἀστροειδὲς ἐν σώματι τῷδε ἀποκέκλεισται ἐνίοις μὲν εἴσω τῆς κεφαλῆς, ἐνίοις δὲ εἴσω τοῦ δεξιοῦ ὤμου. Ganz ähnlich verlegen auch die modernen Spiritisten den Sitz der Seele an eine bestimmte Körperstelle, gewöhnlich in die Magengegend, wo der sogenannte Plexus solaris, das Sonnengeflecht, ein mehr oder weniger dichtes, mit vielen Ganglienknoten versehenes Geflecht des sympathischen Nervs auf der Vorderseite der Aorta aufliegt und sensible Naturen bei irgendwie zuwideren und unangenehmen Reizen von Aussen z.B. beim Anblick von Wunden, Blut oder ekelerregenden Dingen, ein leichtes Brennen zu verspüren pflegen, ja angeblich auch beim Herannahen von solchen Affekten und selbst Gefahren. Ganz so soll jener Isidorus sofort Kopfschmerzen bekommen haben, wenn sich ihm ein menstruierendes, also unreines Weib näherte (Damascius Vita Isid. 32). §. 374. Endlich sagt noch Aeneas von Gaza (Theophrast. p. 59), dass die Seele so viele und so geartete Körper, σώματα, annehme, als sie Sphaeren, χωρία, durchwandere, also im Himmel einen himmlischen, οὐράνιον, in der Sternensphaere einen sternigen, ἀστροειδές, im Aether einen aetherischen, αἰθέριον, in der Luft einen luftartigen, ἀεροειδές, und auf Erden endlich einen irdischen, erdigen, γήϊνον, Körper, die schattenartigen Erscheinungen, φαντάσματα σκιοειδῆ, die um die Grabstätten flattern, nennt er daher die luftigen Körper der Seelen, τὰ ἀερώδη τῶν ψυχῶν σώματα (pag. 60).

§. 375. Verlässt im Tode die Seele den Körper, so wird dieser eben dadurch unrein und den Göttern verhasst; besonders hehre, lichte Götter, wie der Sonnengott Apoll scheuen tote Menschenkörper auf's Äusserste, sodass sie Leichen in der Nähe ihrer Kultstätten nicht einmal beerdigen liessen (cf. z.B. Vergil Aen. VI 1493.

Plin. Hist. Nat. XIV 23(19), Gellius X. 15, 22/6 Cassius Dio 63,14(Nero), Plut. Timol. 26, Servius ad Aen. III 680, 64, IV. 507, Pollux VIII 65, Hesychius s.v. ἀρδάνιον, Rohde I 204,₁; Porphyr. Epist. ad Anebo bei Euseb. Praep. Ev. V 10, 2 = I 229 Dindorf; cf. unten § 860; de abstin. IV 20, Socrates Hist. eccl. III 18 Spalte 425 = Sozom. Hist. eccl. V 19, Sp. 1273 s.; wiederholte Reinigungen von Leichen waren auf Delos: Herodot I 63 (Pisistratus), Thukyd. III 104, Diodor XII 58 für das 6. Jahr des pelop. Kriegs, Ammian XXII 12 für a. 362 n. Chr. unter Julianus Apostata. —

Das glaubten auch die Semiten (cf. Campbell-Thompson Semitic Magic p. 131) und Ägypter, denn für die letzteren wird ausdrücklich bemerkt, dass dies nur für die Leichenbalsamierer nicht gelte (Diodor. I 91), da sie ja priesterliche Beamten waren.

§. 376. Nur der Leichnam des Theurgen geniesst eine Sonderstellung, wie das Damascius von der Leiche des Philosophen Heraiscus ausdrücklich besagt.

Dieser hatte, solange er lebte, immer etwas Göttliches an sich. „Schon seine Geburt war heilig und mystisch", sagt Damascius (Vita Isidori 107 Westermann = p. 343 a 27 des Photius ed. Bekker); „denn er kam aus dem Mutterleibe ans Licht, da sein Zeigefinger mit den Lippen verwachsen war, genau so wie nach der Mythologie der Ägypter einst Horus geboren wurde und vor ihm Helios (Râ). Als man den Finger losschneiden musste, blieb die Narbe immer an seinen Lippen zu sehen als Zeichen seiner mystischen Geburt." Als er aber gestorben war und Asclepiades sich daran machte, ihm alles, was Brauch ist, zu erweisen und auch die Osirishüllen um seinen Leichnam legte, da leuchteten plötzlich allenthalben auf den feinen Leinenbinden mystische Figuren, ἀπόρρητα διαγράμματα, auf und rings um sie wurden göttliche Erscheinungen sichtbar, καὶ περὶ αὐτὰ καθεωρᾶτο φασμάτων εἴδη θεοπρεπῶν" (Damasc. l.c. Suidas Ἡραΐσκος). So wird auch der Leichnam des Theurgen göttlich und das meint wohl auch der Papyrus Berol. I 179-80 mit den Worten: der πάρεδρος δαίμων wird, wenn du einmal gestorben bist, deine Leiche besorgen, wie es einem Gott geziemt, τὸ σῶμα περιστελεῖ ὡς πρέπον θεῷ cf. § 135.

§. 377. Ja die Chaldäischen Orakel verhiessen dem gottbegnadeten Adepten sogar eine Himmelfahrt im eigentlichen Sinne des Wortes, eine glorreiche Entrückung sogar des sterblichen Leibes zu den Göttern, denn sie rufen ihm zu: οὐδὲ τὸ τῆς ὕλης σκύβαλον κρημνῷ καταλείψεις / ἀλλὰ καὶ εἰδώλῳ μερὶς εἰς τόπον ἀμφιφάοντα „nicht einmal den kläglichen Rest des materiellen Leibes wirst du dem Abgrund (der Erde) überlassen, sondern sogar dem (körperlichen) Abbild (der Seele) ist Anteil gewährt an der durchaus von Glanz erfüllten Region der göttlichen Seligen!" (über diese Region v. oben § 285; die Verse sind bei Synesius De insomniis 140 C nach W. Kroll De orac. Chald. p. 61 die beiden Verse getrennt auch bei Psellus de orac. Chald. Sp. 1125 und 1124, der sie aber unrichtig auf die Seele bezieht cf. § 285.) Und diese selige Hoffnung hegte auch Kaiser Julian, dieser schwärmerische Verehrer der alten Götter, dieser Mystagog im Purpur: „Durch rituelle Reinheit wird nicht nur die Seele allein, sondern auch der Körper reicher Hilfe, ja der Rettung teilhaftig; denn „Rettet," ruft doch die Gnadenverheissung, „rettet auch der bittern Materie sterbliche Hülle!" Solches verheissen die Götter denen unter den Theurgen, die in der Reinheit vollkommen geworden" Orat. V 178 c: διὰ τῆς ἁγιστείας οὐχ ἡ ψυχὴ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ σώματα βοηθείας πολλῆς καὶ σωτηρίας ἀξιοῦται. „σώζετε γὰρ καὶ τὸ πικρᾶς ὕλης περίβλημα βρότειον," οἱ θεοὶ τοῖς ὑπεράγνοις παρακελευόμενοι τῶν θεουργῶν κατεπαγγέλλονται. — So steht auch in diesem höchsten Mysterium der alte Glaube der Lehre des „Galiläers" nicht nach: auch seinen getreuen Bekennern winkt eine Auferstehung und Himmelfahrt des verklärten Leibes! —

II. Teil.

Möglichkeiten und Mittel der Beeinflussung des Zwischenreiches und der Götter durch den Menschen.

1. Capitel.

Auf Grund der sogenannten Sympathie und Antipathie: Der Götter und echten Daemonen durch die sympathisch-symbolischen Tiere, Pflanzen und Steine (Metalle).

§. 378. Im vorangehenden Teile habe ich ausführlich von der Beschaffenheit der κρείττονα

γένη, das heisst des daemonischen Zwischenreiches und der Götter gesprochen, insbesondere von der Abgrenzung der einzelnen Classen der Zwischenwesen, als da sind Erzengel, Engel, echte Dæmonen, Archonten u. ä., Heroen und unechte Daemonen (Menschenseelen nach dem Tode des irdischen Leibes). Dabei habe ich auch schon gelegentlich ihrer Afficierbarkeit gedacht, d. h. ihrer Eigenschaft, in mannigfaltiger Weise beeinflusst zu werden, und dass infolge dieser Eigenschaft alle diese Wesen nicht nur in Verbindung mit den Menschen treten, sondern auch Beziehungen des Menschen zu den Göttern herstellen können, die dem Menschen sonst völlig unerreichbar sind. So werden alle Zwischenwesen zu Dienern und Boten der Götter, in deren Auftrage sie in das menschliche Leben auf Erden eingreifen; doch können sie das eben infolge ihrer Reizbarkeit auch aus eigenem Antriebe tun, sowohl zum Nutzen wie auch zum Schaden der Menschen.

§. 379. In den bisher hierauf bezüglichen Stellen traten die Daemonen und auch die Seelen also entweder auf Befehl der übergeordneten Götter oder auch aus eigenem Willen in Verkehr mit den Menschen und diesen war dabei eine passive Rolle zugeteilt. — Die Reizbarkeit der Zwischenwesen aber ermöglicht auch das Umgekehrte: der Mensch will auf das Zwischenwesen Einfluss nehmen und es seinem Willen dienstbar machen, so dass jetzt die Rollen vertauscht sind: der Mensch ist tätig und der Daemon, wie ich kurz alle die Zwischenwesen nennen will, verhält sich passiv, ordnet sich dem Willen des Menschen unter und wirkt in seinem Sinne und Auftrage. Und da bekanntlich die Daemonen das Bindeglied zwischen Göttern und Menschen herstellen, ist es auf diese Weise den Menschen möglich, sich sogar die Götter dienstbar zu machen und so Erfolge zu erzielen, deren Erreichung ohne diese Mittel ganz unmöglich wäre: darauf gründet sich die nahezu unbeschränkte Machtfülle, die dem Zauberkundigen zukommt (cf. unten II §. 43).

§. 380. Dabei kann das Mittel, durch das der Zauberer den Daemon oder Gott zu beeinflussen, sich dienstbar zu machen sucht, so beschaffen sein, dass das höhere Wesen zwar dadurch beeinflusst wird, aber doch die Wahl hat, auf diese Beeinflussung im Sinne des Menschen zu reagieren oder nicht, und solche Mittel stehen den offiziellen Culthandlungen, dem Gebet und Opfer nahe: sie rufen den Gott oder Daemon herbei, erregen seine Aufmerksamkeit und können ihn veranlassen, die Wünsche der Menschen zu erfüllen, müssen es aber nicht. Zu solch zahmen Captationes benevolentiae greift gewöhnlich auch der Zauberer; doch ist selbst bei diesen Zaubermitteln der durch sie ausgeübte Einfluss auf das höhere Wesen gewiss stets für viel stärker und zwingender gehalten worden als beim offiziellen Cultgebet und -Opfer: zumindest das wird man bei der Anwendung dieser Zaubermittel als sichern Erfolg vorausgesetzt haben, dass das höhere Wesen die Bitte oder Forderung zur Kenntnis nahm. Waren aber solche Mittel zu schwach, auch die Erfüllung des Begehrten durch das höhere Wesen zu erreichen, dann standen dem Magus noch ganz andere Mittel zu Gebote, durch die er sich einfach erzwang, was seine ‚Captatio benevolentiae' und sein Zaubergebet nicht gutwillig vom höheren Wesen zu erlangen vermocht hatte.

§. 381. Solcher Mittel nun, sowohl der ‚zahmeren', um das höhere Wesen herbeizurufen, aufmerksam und gnädig zu machen, wie auch der stärkeren und stärksten, die Ausführung des Gebotenen allenfalls zu erzwingen, gab es viele und vielerlei Art und sie bilden die Voraussetzung jedes Zaubers. Vortrefflich fasste das Arnobius Advers. Gentes I. 43 (er betont hier ausdrücklich, dass Christus seine Wunder nicht mit Hilfe all dieser Dinge wirkte) zusammen, der als Vorbedingungen des Zaubers nennt: 1) die Kraft der Zau-

berformeln, 2.) die Säfte der Pflanzen und Gräser, 3.) die ängstliche Beobachtung der Opfer, Weihegüsse und Zeiten; und noch einmal nennt er als „ritus magorum" das „maleficum gramen," den „fremor uerborum" und die „necessitates carminum" (l. c. 152).

§. 382. Zunächst soll von jenen Mitteln gesprochen werden, durch welche meist nichts anderes erzielt werden soll, als dass das angerufene höhere Wesen die Anrufung hört, herbeikommt und dem Magus freundlich gestimmt wird: das aber sind in erster Linie die σύμβολα d. h. die symbolischen Tiere, Pflanzen Steine, Metalle und Verwandtes gewesen. Alle diese Dinge der sichtbaren Aussenwelt heissen „Symbole," da sie in irgendeinem Zusammenhang mit irgendwelchen höheren Wesen stehen und sie in mannigfaltiger Weise beeinflussen können.

§. 383. Dabei kam gerade diesen „Symbolen" eine ganz besondere Wichtigkeit zu; denn ohne sie war jede Einwirkung auf die übersinnliche Welt schlechterdings ausgeschlossen. So dachte man wenigstens im IV. Jahrhundert, das uns besonders beschäftigt und sozusagen die Blütezeit der occulten „Wissenschaft" der Theurgie und Magie vorstellt. Sagt doch die Schrift über die Mysterien, die aus dem Schülerkreis des „göttlichen" Iamblichus, gewiss einer ersten Autorität auf diesem Gebiet, hervorgegangen ist, ausdrücklich (II 11 p. 96-7): „Die theurgische Vereinigung mit der Gottheit (das Ziel aller Theurgie) wird nur durch die Kraft der unaussprechlichen und rite vollzogenen Ceremonien und durch die Kraft der unerklärbaren Symbole bewirkt, nicht aber durch den blossen Intellect des Priesters; denn die ἔννοια an sich ist nicht im Stande die Verbindung des Theurgen mit der Gottheit herzustellen: Beweis dafür ist der Umstand, dass die Philosophen, welche bloss intellectuell das Wesen der Gottheit zu ergründen trachten, sich dadurch nicht in Verbindung mit ihr zu setzen vermögen. Die Symbole dagegen stellen diese Verbindung her und zwar zuverlässig und sogar für sich allein ohne den Intellect; dies geschehe aber durch die Güte der Götter, zu der jene Symbole hinführen und zwar zwingend hinführen. Deshalb wird auch die heilige Handlung nicht auf Grund des Intellects vorgenommen." Und dass hier vor allem auch die „symbolischen" Gegenstände der Aussenwelt, der sichtbaren Schöpfung um uns gemeint sind, und nicht etwa die Zauberworte und -Formeln, die Kenntnis der geheimen Namen, Kräfte und Fähigkeiten der übersinnlichen Welt, besagt eine andere Stelle derselben Schrift, III 27 p. 166-7, die speciell vom Offenbarungszauber handelt, der ebenfalls sehr hoch bewertet wurde. „Die Fähigkeit eine Offenbarung zu geben," heisst es dort, „liegt nicht in uns; denn sie ist nichts Menschliches, sondern sie kommt uns von aussen zu, ist sie doch etwas Übermenschliches! Daher sind zu jeder Divination gewisse Steine und Pflanzen notwendig, man muss heilige Knoten schürzen und wieder lösen und Verschlossenes öffnen."

§. 384. Und da gilt, wie wir unten II. § 280 sq. sehen werden, sogar auch für die Fälle, wo die Offenbarung nicht durch diese Symbole oder an ihnen zum Ausdruck kommt, sondern sich die Gottheit in lebenden Medien, Menschen, offenbart; denn auch das Einfahren der Gottheit in den Menschen wird erst durch diese Symbole und symbolischen Handlungen ermöglicht, kann aber ohne sie nicht stattfinden. — So ist die Beeinflussung des πνεῦμα an materielle Dinge gebunden. Das besagt auch der Londoner Papyrus 121 l. 568, wo der Magus bei einer Lychnomantie zu Thot, der herbeikommen soll, spricht: ἧκέ μοι τὸ πνεῦμα τὸ ἀεροπετές, καλούμενον συμβόλοις καὶ ὀνόμασιν ἀφθέγκτοις.

§. 385. Dieses eigentümliche mystische Verhältnis zwischen der sichtbaren, sinnlich wahrnehmbaren Materie und dem Übersinnlichen und die darauf beruhende anziehende oder auch abstossende Wech-

selwirkung, bezeichnete man als Sympathie, συμπάθεια, zwischen beiden Reichen und alle, die sich mit solchen Dingen befassten, haben dieser Sympathie und Antipathie grosse Aufmerksamkeit geschenkt.

Ganz besondere Verdienste schrieb man hierin dem Demokrit von Abdera zu; darauf verweist ausdrücklich Vitruv, Prooem. IX §14 cf. Weidlich, Sympathie p. 13 sq. 26-35. Proben dieser seiner Tätigkeit bei Plinius, Hist. Nat. XXVIII 7 XXIV 156 160 XXV 13 Solin p. 50, 5 sq. Reitzenstein, Hellen. Wundererzählungen p. 39, 1 meint, dass an diesen Studien schon das Altertum Kritik übte und dass ein Stück solcher Gegenschriften in den Δημοκρίτου παίγνια des Papyr. London 121, l. 167 erhalten geblieben ist. Von vielen andern ganz zu schweigen, wirkte auch der grosse Wundertäter Apollonius von Tyana seine Mirakel natürlich ebenfalls bloss mit Hilfe jener Sympathie, wie Iustinus ausdrücklich hervorhebt (Quaest. 24 cf. oben die Verteidigung Christi durch Arnobius). Ihm galt Apollonius selbstverständlich als Magus, als Zauberer, und auch der Heide Plotin führt alle Magie auf die wechselseitige Sympathie der Kräfte zurück, Enneade IV. 4. 26, womit er wohl die allgemeine Überzeugung seiner Zeit kennzeichnet. Mit der Erwähnung Demokrits sind wir schon ins V. Jahrhundert vor Chr. zurückgegangen; doch verlegten die Griechen selbst derartige Studien, die auf die Ergründung der Sympathie gerichtet waren, ins graueste Altertum, wenn sie z. B. auch den Zoroaster als Bahnbrecher auf diesem Gebiete nennen (nach Plutarch (46) lebte er 5000 Jahre vor dem trojanischen Krieg) und die von ihm ausgegangene Schule der persischen Μάγοι, bei denen sich auch Demokrit und vor ihm Pythagoras ihre Weisheit in solchen Dingen geholt haben sollen. Die sogenannten Schriften des Hermes Trismegistus führten die Kenntnis der Sympathie sogar auf Thot-Hermes, den Gott der Weisheit und Magie selbst, zurück; denn in der hermetischen Κόρη Κόσμου bei Stobaeus (Ecl. I 49, 44 = I pag. 406 28 sq. Wachsmut) heisst es, dass Isis und Osiris παρ' Ἑρμοῦ μαθόντες ὡς τὰ κάτω συμπαθεῖν τοῖς ἄνω ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ διετάγη, τὰς προσκαθέτους τοῖς ἐν οὐρανῷ μυστηρίοις ἱεροποιΐας ἀνέστησαν ἐν γῇ

§. 386. So mussten denn in vielen Arten von Wurzeln, Pflanzen, Gewächsen, Früchten, Steinen, trockenen und feuchten Materien allerhand geheimnisvolle Kräfte schlummern, durch die man „abstossen und abwehren, zusammenführen und anziehen, scheiden und zerstreuen, verdichten und verflüchtigen, (lockern), anfeuchten und austrocknen, bewahren und töten, völlig verwandeln und umgestalten konnte. Dabei wirkten diese Kräfte bald für längere, bald für kurze Zeit, die einen auf Massen, die andern bloss auf wenige Objecte; auch haben einige dieser Kräfte die Führung, während andere ihnen Gefolgschaft leisten, und die eine Kraft geht mit dieser, die andere mit jener Hand in Hand, nimmt mit ihr zu und geht mit ihr zu Grunde. Ja es gibt auch solche Dinge und Kräfte, die ganz wie ärztliches Wissen Gesundheit zu spenden vermögen, dafür aber auch wieder andere, die Krankheiten hervorrufen. Gewisse Dinge unterliegen auch den Naturgesetzen, φυσικαῖς ἀνάγκαις, und nehmen mit dem Monde ab und zu, unzählig ist die Zahl der antipathischen Tiere, Pflanzen und Wurzeln, gross auch die der betäubenden und in Schlaf versenkenden Räuchermittel und anderer, die Erscheinungen, φαντασίας, hervorrufen (Eusebius Praep. ev. IV 1. 9 = I, 155 s. Dindorf).

§. 387. Woher aber diese Materien all diese wunderbaren Kräfte haben, sagt der so genannte Iamblichus de myster. V 23 p. 232-4: „Steine, Pflanzen, Tiere, Räucherwerk und anderes, was zum Opfer verwendet wird, sind zwar Materien, aber doch geeignet das Göttliche, das Immaterielle, aufzunehmen, da ja alle Materien vom Schöpfer des Alls geschaffen wurden .... So geht das Göttliche durch alle Materien hindurch und so lebt selbst das immateriell Göttliche im materiell Irdischen. Es handelt sich nur darum, ausfindig zu machen, welche Materie die Gottheit am reinsten und reichsten enthält und welche Materie welche Gottheit; denn es gibt auch Materien, die gewissen Gottheiten geradezu zuwider sind. Solche, die Gottheit am reinsten und reichsten enthaltenden Materien sind sowohl für die Herstellung der Götterbilder wie auch für's Opfer nicht bloss geeignet, sondern geradezu notwendig; denn wenn solche Materien fehlen, ist es ganz unmöglich, dass sich eine Gottheit in eine Statue herablasse oder zum Opfer erscheine. Diese Materien haben die Götter selbst in Visionen die Menschen gelehrt. Auch steht es fest, dass die Erzeugnisse bestimmter Länder gewissen Göttern besonders lieb sind, lieber als die gleichen Erzeugnisse anderer Länder, da sie von jenen Göttern selbst geschaffen wurden, wie z. B. die heiligen Tiere in Ägypten.

Von der anlockenden Kraft solcher symbolischer und sympathischer Materien weiss auch Synesius (de insomn. 2, Spalte 1285). „Weise ist", sagt er, „wer die Verwandtschaft, συγγένειαν d. h. Sympathie, der Teile des Weltganzen kennt ... denn manchem innerweltlichen Gott steht ein Stein oder eine Pflanze

nahe, οἷς ὁμοιοπαθῶν εἴκει τῇ φύσει καὶ γοητεύεται, denen er infolge seiner Sympathie mit ihnen nachgibt und der Bezauberung erliegt." Noch deutlicher sagt das Augustinus, de civit. Dei XXI 6: „Die Dæmonen werden zum darin Wohnen durch die Geschöpfe angelockt, die nicht sie selbst, sondern Gott geschaffen hat, und die ihnen gemäss der Verschiedenheit ihrer Arten in verschiedener Weise angenehm sind, doch nicht etwa so wie den Geschöpfen (animalia) die Speisen, sondern durch Zeichen (Symbole, signis), da sie Geister (spiritus) sind, die der Lust jedes dieser Dæmonen entsprechen. Und das gilt für die verschiedenen Arten der Steine, Pflanzen, Hölzer, Tiere, Formeln und Ceremonien. §. 388. Um aber von den Menschen angelockt zu werden, verführen sie diese zuerst mit listigster Verschlagenheit, indem sie ihnen entweder im Verborgenen ihr Gift ins Herz hauchen oder ihnen auch in trügerischer Freundschaft sichtbar werden und so ihre wenigen Schüler zu Lehrern von mehr Leuten machen. Denn anfänglich konnte man ja nur durch sie selbst belehrt, kennen lernen, was jeder von ihnen begehrt, wovor er sich entsetzt, durch welchen Namen er gezwungen wird, woraus die Künste der Magie ihren Ursprung nahmen." Von diesen Symbolen, signa, weiss auch Claudian, da er schreibt: „(novi) quid signa sagacis / Aegypti valeant (III in Rufin I 147 s.) und wieder bezeichnet auch er Ägypten als das Land von der Wissenschaft der Sympathie wie oben Hermes Trismegistus und Iamblichus. Dazu stimmt es vortrefflich, dass auch der Magus Cyprian gerade in Ägypten lernte τίσιν ἐπιτέρπονται θεσμοῖς καὶ πράγμασιν καὶ ἐν τίσι φυγαδεύονται οἱ δαίμονες (Confessio 3, pag. 1107).

§. 389. Die reichsten und klarsten Bemerkungen über das eigentümliche Wesen der Sympathie, jener geheimnisvollen Übereinstimmung zwischen Irdischem und Göttlichem verdanken wir aber dem Neuplatoniker Proclus; in allen erhaltenen Schriften kommt er darauf zu sprechen und er hat es auch verstanden, diese sehr alten Anschauungen mit der Hauptlehre seiner Schule, der Ideenlehre, zu verbinden. Zugleich ist diese Theorie eine vortreffliche Stütze für seine Auffassung vom Wesen der Götter und der Zwischenwesen sowie ihrem Verhältnis zur sichtbaren Schöpfung, so dass sie dem Theosophen Proclus nicht weniger gelegen kam als dem Philosophen.

§. 390. So sagt er in seiner Institutio theologica: „Wenn die Götter über jeder Wesenheit stehen und jenseits alles Existierenden, dann kann man sich keine Meinung von ihnen machen und keinerlei Erkenntnis gewinnen, kein Denken und Erkennen reicht an sie heran. Und doch lassen sich auch ihre charakteristischen Eigenschaften erkennen, wie geartet sie sind, und zwar in zwingender Weise: denn durch die Verschiedenheiten in dem, was mit ihnen im Zusammenhang steht und von ihnen abhängt, werden gleichzeitig auch die Unterschiede in ihrem Wesen selbst mitbestimmt."[1])

Unter dem „was mit den Göttern im Zusammenhang steht," meint er natürlich das Zwischenreich, die Daemonen und diese treten ja in Verkehr mit uns. „Denn die Götter selbst sind zwar in Wahrheit die Hüter und Erhalter des Alls, die Daemonen aber leiten ihr Wirken weiter (nämlich in die uns umgebende, sichtbare Welt, dass es dort zum Ausdruck komme) und verhindern jedes Versehen im Kosmos: so gibt es denn auch eine in der Natur selbst begründete Vorsehung, φυσικὴ πρόνοια, hinsichtlich des Sterblichen, welche es sowohl hervorbringt wie auch erhält nach der göttlichen Einsicht." Hier also werden die Daemonen deutlich genug als jene Wesen und Kräfte bezeichnet, welche das Wirken der jenseits aller menschlichen Erkenntnis existierenden Götter – es sind natürlich die überweltlichen Götter – zum Ausdruck bringen und dadurch auch das Wesen der Götter selbst (ad. Tim. I pg. 11 d cf. oben § 80 sq.)

Wieso das möglich ist, haben wir schon oben bei der Besprechung seiner Daemonologie wiederholt dargetan (cf. §. 81), insbesondere bei der Erwähnung seiner Lehre von den „Reihen, σειραί" (cf. oben §. 81): nach dieser Theorie nämlich sind alle in ein und derselben Reihe verbundenen höheren Wesen, von den Erzengeln angefangen bis herab zu den in der Materie selbst wohnenden Stoffdæmonen, wesensverwandt und das Wesen jenes Gottes, der einer jeden Reihe vorgesetzt ist, spiegelt sich gleichsam in allen ihm untergeordneten Wesen wieder und zwar umso reiner und klarer, je näher es dem führenden Gotte steht. Das sagt er zusammenfassend:

„Die Eigentümlichkeit jeder göttlichen Reihe, πάσης θείας τάξεως ἰδιότης (Institutio theolog. c. 145 pag. 214 sq. ed. Creuzer) dringt durch alle ihre Angehörigen zweiten Grades hindurch (διὰ πάντων φοιτᾷ τῶν δευτέρων) und teilt sich allen untergeordneten Geschlechtern mit (καὶ δίδωσιν ἑαυτὴν ἅπασι τοῖς καταδεεστέροις γένεσιν) .... gibt es z. B. eine Gottheit, welcher als ἰδιότης die Reinigung, Sühnung zukommt,

[1]) cap. 123 pag. 182 Creuzer: εἰ οὖν οἱ θεοὶ ὑπερούσιοι καὶ πρὸ τῶν ὄντων ὑφεστήκασιν, οὔτε δόξα ἔστιν αὐτῶν οὔτε ἐπιστήμη καὶ διάνοια οὔτε νόησις. ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἐξηρτημένων, οἷαί πέρ εἰσιν αὐτῶν αἱ ἰδιότητες, γνωρίζονται καὶ τοῦτο ἀναγκαίως· κατὰ γὰρ τὰς τῶν μετεχομένων ἰδιότητας καὶ αἱ τῶν μετεχόντων συνδιαιροῦνται διαφορότητες.

(θεότης τις καθαρτική), so findet sich dieses Characteristicum der Sühnung auch in den psychischen Wesen, (ἐν ψυχαῖς d.h. in den daemonischen Zwischengliedern), aber auch in Lebewesen (ἐν ζῴοις d.h. bestimmten Menschen und Tieren) und ebenso auch in Pflanzen und Steinen (καὶ ἐν φυτοῖς καὶ ἐν λίθοις); dasselbe gilt aber auch, wenn es eine bewahrende, behütende Gottheit (φρουρητική τις) und eine die zum Schöpfer zurückführt (ἐπιστρεπτική τις und eine, die zur Vollendung bringt (τελεσιουργός τις) und eine, die Leben zeugt (ζῳοποιός τις)". Cf. oben § 86. „πανταχοῦ γὰρ τὸ ἀνάλογον ἐν τάξει πρόεισιν ἄχρι τῶν ἐσχάτων (Ad Tim. I pag. 16d.) „Dabei aber sind diese göttlichen Kräfte anders zu betrachten an den Göttern selbst, anders an den Engelwesen (ἐπὶ τῶν ἀγγελικῶν), anders an den Daemonen, den Heroen, den Menschen, den Tieren und Pflanzen... denn in jeder dieser Gattungen gelangen sie anders zur Erscheinung, immer in der jener Gattung entsprechenden Weise. Und hierin sucht auch, was sich auf die Weihen bezieht, ἡ τελεστική, sc. τέχνη oder ἐπιστήμη mit Hilfe der (sogenannten) Sympathie, διὰ τῆς συμπαθείας, anzuknüpfen (Ad Cratyl. 174 pag. 99 Pasquali). Dies zeigt sich z.B. hinsichtlich der Heilkunde, der Mantik, der Musik und der Kunst im Bogenschiessen an den Apollinischen Reihen d.h. den Reihen, die dem Apollo als Gott und Führer anhängen (Ad Cratyl. l.c., ad Rempubl. pag. 390 = I. pag. 147 Kr.). „Der Schöpfer, δημιουργός, begründete im Weltall ein Abbild seiner alles überragenden, einheitlichen Vortrefflichkeit (τῆς ἑαυτοῦ μοναδικῆς ὑπεροχῆς εἰκόνα), durch das er den Kosmos lenkt, wie der Steuermann", sagt Plato, „mit dem Ruder". Unter diesem Ruder aber, auf dem der Schöpfer ruhend das All regiert, darf man nichts anderes verstehen, als die Symbole der ganzen Schöpfung (ἢ σύμβολα τῆς ὅλης δημιουργίας), die für uns zwar schwer zu begreifen, δύσληπτα, den Göttern selbst aber genau bekannt und offenbar sind... Alles Existierende steht mit dem geheimnisvollen, unaussprechlichen und jenseits des durch Denken Erfassbaren liegenden Princip in (symbolischer) Verbindung, alles bis herab zum Niedrigsten, durch die es in näherer oder entfernterer Abhängigkeit von diesem Princip steht, entsprechend dem Grade der Klarheit, beziehungsweise Unklarheit dieser seiner symbolischen Verbindung. Und das ist es, was die Sehnsucht nach dem Guten (Göttlichen) in allem Existierenden erregt und ihm jenes Verlangen, ἔρως, einflösst, dabei aber nicht allem Existierenden zum Bewusstsein kommt, denn dieses Verlangen ist stärker als das Leben (denn es kommt auch dem Unbeseelten zu) und begreift nicht Erkenntnis Kraft in sich (denn es ruht auch in dem, was nicht zu denken vermag). Und ebenso wie die Natur und die schöpferische Einheit und der Vater (der Schöpfer) selbst den zweiten Wesen (den geschaffenen Göttern) eine symbolische Verbindung mit sich selbst einpflanzte und sich diese eben dadurch ihm zuwenden, so verliehen auch diese (zweiten) Götter allem, was von ihnen ausgieng, Symbole ihrer eigenen Wesenheiten und begründeten auf diese Weise alles in sich selbst. Diese symbolischen Verbindungen des tiefer Stehenden mit dem Zweiten sind geheim und unbekannt, was sie wirken und treiben übersteigt jede Erkenntnis: ἀπόρροιαι μὲν ἥκουσιν εἰς τὸν θνητὸν τόπον ἐκεῖθεν, ἀναθυμιάσεις δ' ἐκεῖθεν κινούμεναι καὶ διὰ τούτων ἡ περὶ τὰ θνητὰ δημιουργία συντελεῖται τῶν θεῶν (Ad Cratyl. 71, pag. 30-1 ed. Pasquali; cf. Porphyrius, Sentent. 30 pag. xxxvi Creuzer. — Ad Tim. I. pag. 142).

So hat auch das Sterbliche Anteil an den göttlichen Ausflüssen (τῶν θείων ἀπορροιῶν) und so unterliegen auch Tiere (Lebewesen) und Pflanzen dem schöpferischen Einfluss der Götter (καὶ οὕτω δὴ καὶ ζῷα καὶ φυτὰ δημιουργεῖται), indem die einen Abbilder dieser, die andern jener Götter in sich tragen und die Daemonen ihnen Widerspiegelungen ihrer eigenen Führer (d.h. der ihnen in den einzelnen σειραί vorgesetzten Götter) zuerkennen (τὰς ἐμφάσεις τῶν σφετέρων ἡγεμόνων παρέχοντες), die Götter selbst aber als Leiter über ihnen stehen. Und auf diese Weise stimmt auch das Letzte und Unterste mit dem Ersten und Höchsten überein (συμπαθεῖ)...." (Ad Alcibiad. prior. p. 69 Creuzer). § 391. Und das Gleiche gilt auch von der Idee alles Existierenden: ἥ γε μὴν ἰδιότης ἥκει μέχρι τῶν θνητῶν, δι' ἣν καὶ συμπαθεῖ τὰ τῇδε τοῖς οὐρανίοις· τὸ γὰρ ἓν εἶδος (die für sich einzigartige Idee) καὶ ἡ κατὰ τοῦτο κοινωνία (das, was die Idee mit ihrer Erscheinungsform auf Erden gemein hat) ποιεῖ τὴν συμπάθειαν.

Diese Sympathie ist um so enger, je höher die Erscheinungsform steht; denn umso deutlicher kommen die Kräfte der Idee (τοῦ παραδείγματος δυνάμεις) in der Erscheinungsform zum Ausdruck. Das geschieht aber bloss durch Vermittlung der Zwischenglieder (διὰ τῶν μέσων); denn wenn sich die gleiche Idee sowohl in Göttern wie in Steinen findet, so muss sie noch viel mehr (als in den Steinen) auch in den Mittelwesen also z.B. in den Daemonen und Lebewesen vorhanden sein. σειραὶ γάρ τινες ἀπὸ τῶν νοερῶν θεῶν εἰς τὸν οὐρανὸν καθήκουσι (nämlich zu den sichtbaren Göttern, den Planeten) καὶ ἀπὸ τῶνδε πάλιν εἰς τὴν γένεσιν (in die uns umgebende Schöpfung) καθ' ἕκαστον στοιχεῖον ἐξαλλαττόμεναι καὶ μέχρι γῆς ὑφιζάνουσαι. τούτων δὲ τῶν σειρῶν τὰ μὲν ὑψηλότερα μειζόνως μετέχει τῶν παραδειγμάτων, τὰ δὲ χαμαιζηλότερα ἐλασσόνως τῆς ἰδιότητος ἐπὶ πάντα τῆς μιᾶς ἐκτεινομένης, ἣ καὶ ποιεῖ μίαν τὴν ὅλην σειράν. Deshalb ist auch der Löwe am Himmel (ὁ μὲν οὐράνιος λέων) vernunftbegabt (νοερός), der unter dem Monde (ὁ δὲ ὑπὸ

σελήνην d.h. das Tier hier auf Erden) ohne Vernunft (ἄλογος); denn jener, der οὐράνιος λέων, steht der Idee des Löwen näher. Ebenso ist auch der Mond am Himmel göttlich (ein Gott), die Idee des Mondes aber ist auch hier auf Erden in gewissen Steinen bewahrt und auch die der Mondreihe eigentümliche Kraft, die sich in geregelter Zunahme und Abnahme des Glanzes auch im Mondstein äussert (Ad Parmen. IV pg. 117 s. p. 679 s.)

§. 3 9 2. Aber auch innerhalb des Sterblich-Irdischen hier auf Erden erleidet die Sympathie mit dem Göttlich-Ideellen gemäss der Einteilung alles Sterblich-Irdischen in Steine, Pflanzen und Tiere eine Abstufung: „denn der Stein hat an der Kraft seiner Idee nur Körperhaft Anteil (μετέχει τῆς δυνάμεως σωματικῶς μόνον), die Pflanze schon reiner, denn sie hat an ihr Anteil auch vermöge des ihr zukommenden (rein vegetativen) Lebens (κατὰ τὴν ζωήν), in noch höherem Grade aber das Tier (τὸ ζῷον) Kraft seiner Willensbetätigung, seines sich aktiv äussernden Lebens (κατὰ τὴν ὁρμήν)" (Institutio theolog. c. 145 p. 214 f Creuz.)

§ 3 9 3. Von ganz besonderer Wichtigkeit aber ist folgende Stelle, deren durch das bisher Behandelte hinreichend Klar gewordene Partie (Fragment aus dem Werke Περὶ ἀγωγῆς oder Περὶ μυθικῶν συμβόλων bloss lateinisch durch die Übersetzung des Florentiners Marsilio Ficino in seiner Übersetzung des Iamblichus, apud Aldum 1497, erhalten; dort steht auf fol. h. γ dieser Tractat unter der Überschrift: „Opus Procli de sacrificio", im Index aber heisst es „De sacrificio et magia") so lautet nach Krolls ausgezeichneter Rückübersetzung ins Griechische in der Wissenschaftlichen Beilage zum Vorlesungsverzeichnis der Universität Greifswald Ostern 1901: οἱ παλαιοὶ ἱερεῖς θεωροῦντες ἐν τοῖς φυσικοῖς συγγένειάν τινα καὶ συμπάθειαν ἄλλων πρὸς τὰς ἀφανεῖς δυνάμεις καὶ εὑρίσκοντες πάντα ἐν πᾶσι τὴν ἱερὰν αὐτῶν ἐπιστήμην κατέστησαν. ἀνέγνωσαν γὰρ ἐν τοῖς κατωτάτοις τὰ ἀνώτατα καὶ ἐν τοῖς ἀνωτάτοις τὰ κατώτατα, ἐν μὲν οὐρανῷ τὰ χθόνια κατ' αἰτίαν καὶ τρόπον οὐράνιον, ἐν δὲ γῇ τὰ οὐράνια. Aus dieser innern Sympathie erklärt es sich, dass die Pflanzen ἡλιοτρόπιον und σεληνοτρόπιον sich nach der Sonne und dem Monde wenden. πάντα εὔχεται καὶ ὕμνους ᾄδει πρὸς τοὺς τῆς αὐτῶν τάξεως ἡγεμόνας, ἀλλὰ τὰ μὲν νοητὸν τρόπον, τὰ δὲ νοερόν, τὰ δὲ φυσικόν, τὰ δὲ αἰσθητόν. Daher dreht sich das Heliotropion nach der Sonne, so gut es eben eine Pflanze Kann, und wenn einer den Pulsschlag der Pflanze hören Könnte, den sie in die umgebende Luft hinaus sendet, so würde er darin die Stimme erkennen, mit der die Pflanze, so gut sie es eben Kann, sich an ihren König (die Sonne) wendet. διὰ τοῦτο ἐν γῇ μὲν ὁρᾶν ἔξεστιν ἥλιον καὶ σελήνην, ἀλλὰ κατὰ ποιότητα χθονίαν, ἐν οὐρανῷ δὲ φυτὰ πάντα καὶ λίθους καὶ ζῷα κατὰ τὴν οὐρανίαν φύσιν, ζωὴν ἔχοντα νοεράν. So entfaltet sich auch die Lotusblume stufenweise mit der aufsteigenden (sich gleichsam entfaltenden) Sonne und ebenso faltet sie sich auch bei ihrem Niedergange allmählich zusammen (p. 8 cf. unten §. 517.)

§. 3 9 4. Genau ebenso stehen auch Steine zu Sonne und Mond in Beziehung, der ἡλίτης λίθος, der auch geradezu „Himmels- oder Sonnenauge" heisst (οὐρανοῦ ἢ ἡλίου ὄμμα), und der σεληνίτης λίθος und der ἡλιοσέληνος λίθος (der Sonnen-Mond-Stein, der sogar zu beiden Gestirnen in Sympathie steht (cf. auch Olympiodor ad Alcibiad. pag. 18 sq. Creuzer). Aber auch viele Sonnentiere gibt es (ζῷα ἡλιακά) wie die Löwen und Hähne, die ihrer Natur entsprechend Anteil an einem Sonnendaemon (d.h. an einem Daemon der Sonnenreihe) haben (δαίμονός τινος ἡλιακοῦ κατὰ τὴν ἑαυτῶν φύσιν μετέχοντες p. 9 cf. unten § 461) .... So drehen sich also gewisse Pflanzen wie die oben genannten mit der Umdrehung der Sonne, andere wieder ahmen irgendwie die Form der Sonnenstrahlen nach wie die Palme und auch der Finger (an der Hand und diese selbst), andere wieder die feurige Natur der Sonne, τὴν ἔμπυρον ἡλίου φύσιν, wie der Lorbeer, ἡ δάφνη, und wieder andere noch anderes: So Kann man also sehen, dass die im göttlichen Sonnengestirn vereinigten Characteristica über alles, was in die Sonnenreihe eingeordnet ist, verteilt ist, auf Engel, Daemonen, Seelen, Tiere (Lebewesen), Pflanzen und Steine.

§. 3 9 5. Daher haben die Väter der alten hieratischen Weisheit durch Mischen und Reinigen der so sichtbar werdenden Kräfte der Oberen (der Himmlischen) den Cult, θρησκείαν, ausfindig gemacht: Sie mischten nämlich mehreres miteinander, weil sie sahen, dass zwar auch das Einzelne für sich allein ein bestimmtes Characteristicum des Göttlichen in sich enthalte, das aber doch für sich allein nicht stark genug ist zur Herbeirufung, Citierung, jenes Göttlichen. Deshalb also leiteten sie durch eben diese Mischung vieler (sympathischer) Substanzen die von oben her Kommenden Ausflüsse, ἀπορροίας des Göttlichen, herab und das Eine, das sie so aus Vielem zusammensetzend schufen, glichen sie dem Einen (dem Göttlichen) an, das über der Vielheit (der sichtbaren sympathischen Erscheinungsformen hier auf Erden) steht.

§. 3 9 6. Und auch Götterbilder, ἀγάλματα, aus vielen Stoffen zusammengesetzt, stellten sie auf (cf. unten §. 807) und auch Räucherdüfte erzeugten sie aus zusammengemischten Spezereien, indem sie die göttlichen Symbole zusammensetzten und einten: so erfassten sie möglichst zahlreiche Kräfte, gleich-

zeitig von denen jede einzelne durch Absonderung geschwächt wurde, während ihre Vermischung und Vereinigung ein Abbild der (göttlichen) Idee ergab. Bisweilen aber genügt doch auch schon eine einzige Pflanze oder ein einziger Stein für die göttliche Handlung (cf. unten II §. 103). Auf diese Weise riefen die Priester durch die Verwandtschaft und Sympathie (das Göttliche) herbei, durch die Antipathie aber scheuchten sie es fort, wobei sie auch noch, wenn es notwendig war mit Schwefel, Asphalt und Meerwasser (cf. unten §. 590) reinigten ... und Tiere, den Göttern entsprechend, brachten sie dar und alles andere in ähnlicher Weise. Dadurch und von diesem und solchem ausgehend lernten sie zuerst die Kräfte der Daemonen kennen, die mit den Dingen in der Natur, mit denen sie verbunden sind, zu leibhafter Erscheinung (εἰς παρουσίαν συνεκάλεσαν). Dann aber wandten sie sich von den Daemonen den Kräften und dem Wirken der Götter selbst zu, indem sie manches durch die Belehrung von seiten der Daemonen dazulernten, manche der entsprechenden Symbole aber durch eigenes Bemühen sich deuteten, und gelangten so zur Erkenntnis der Götter selbst. Und schliesslich stiegen sie sogar unter Beiseitesetzung der physischen Dinge und Werke und grösstenteils auch der Daemonen zum Verkehr mit den Göttern empor. Daraus folgt, dass die höhere und höchste Stufe der Theurgie des Sympathiezaubers nicht mehr bedarf, sondern vermittels der Kenntnis, der γνῶσις, des wahren Wesens der Götter allein sogar die Vereinigung mit ihnen zu erlangen vermag (cf II. §109).

Auch Iamblichus sagt De Myster. V 23 (p. 234): „In beseeligenden Visionen (διὰ τῶν μακαρίων θεαμάτων) lehrten die Götter selbst die Kraft und Bedeutung bestimmter Materien"; cf. auch Porphyrius Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας bei Eusebius Praepar. ev. V 11.1 (I p. 232 Dind.): οὐ μόνον δὲ τὴν πολιτείαν αὐτῶν αὐτοὶ (οἱ θεοὶ) μεμηνύκασι καὶ τὰ ἄλλα τὰ εἰρημένα, ἀλλὰ καὶ οἷστισι χαίρουσι καὶ κρατοῦνται καὶ μὴν τίσιν ἀναγκάζονται, τίνα δὲ δεῖ θύειν καὶ ἐκ ποίας ἡμέρας ἐκτρέπεσθαι, τό τε σχῆμα τῶν ἀγαλμάτων ποταπὸν δεῖ ποιεῖν, αὐτοί τε ποίοις σχήμασιν φαίνονται ἔν τε ποίοις διατρίβουσι τόποις καὶ ὅλως ἐν οὐδέν ἐστιν ὃ μὴ παρ' αὐτῶν μαθόντες οἱ ἄνθρωποι οὕτως αὐτοὺς ἐτίμησαν.

§. 397. Wer aber noch nicht diesen hohen Grad theurgischer Erkenntnis und Macht erlangt hat, der muss sich an diese symbolisch-sympathischen Tiere, Pflanzen und Steine halten, dadurch zunächst τὰ τελευταῖα τῶν πνευμάτων d. h. die Stoffdaemonen gewinnen, die dann die göttliche ἐπίνοια ungehindert zu uns gelangen lassen (cf. unten II §. 109). Denn die Götter reagieren gerne auf die ihnen zukommenden Symbole und gehorchen bereitwillig denen, die sie so rufen, und offenbaren ihr Wesen (Proclus Ad Rempubl. pag. 361-2 = I p. 48 Kr.; cf. Ad Cratyl. 56 p. 25 Pasquali).

§. 398 Das gleiche versichert auch Nikephoros Gregoras, Schol. Sp. 538-9: καὶ δαίμονες ἐξ ἀέρος καὶ γῆς θέλγονται τοῖσδε τοῖς λίθοις ἢ ταῖσδε ταῖς βοτάναις ἢ ταῖσδε ταῖς φωναῖς (das gilt auch von den oben behandelten Vocalen §150; cf. unten §. 770) ἢ τοῖσδε τοῖς σχήμασιν, ἃ χαρακτῆρας καλοῦσιν (cf. unten §819).

Wichtig und interessant aber ist besonders, was er dann sagt: οἶμαι δὲ ταῦτα παρὰ Χαλδαίων καὶ Αἰγυπτίων ἀρχῆθεν εὑρῆσθαι ἕκαστον ἑκάστῳ δαίμονι γνωριστικὸν σημεῖον! Dann fährt er fort: ὁ σοφὸς ὁ εἰδὼς τὴν ἀλλήλων τούτων συγγένειαν, ὁρῶν ὅτι παρ' ἀλλήλων ἄλληλα θέλγεται καὶ δήλωσιν λαμβάνει παρ' ἀλλήλων ἄλληλα, ἕλκει ἄλλο δι' ἄλλου οἷον διὰ τῆς μαγνήτιδος τὸν σίδηρον οὕτω καὶ διὰ τῆσδε τῆς φωνῆς καὶ τοῦδε τοῦ σχήματος ἢ τῆσδε τῆς ὕλης τόδε ἢ τόδε.... Und auch Psellus natürlich führt die Zauberei auf diese Sympathie mit dem Irdischen zurück, denn er sagt (Graecorum opinion. de daemon. cap. 5 Sp. 880): ἡ μαγεία (μερὶς γοῦν ἐσχάτη τῆς ἱερατικῆς ἐπιστήμης) ἀνιχνεύουσα τῶν ὑπὸ τὴν σελήνην πάντων τήν τε οὐσίαν καὶ φύσιν καὶ δύναμιν καὶ ποιότητα, λέγω δὲ στοιχείων καὶ τῶν τούτων μερῶν ζώων τε παντοδαπῶν καὶ φυτῶν καὶ τῶν ἐντεῦθεν καρπῶν, λίθων, βοτανῶν καὶ ἁπλῶς εἰπεῖν παντὸς πράγματος ὑπόστασίν τε καὶ δύναμιν ἐντεῦθεν ἄρα τὰ ἑαυτῆς ἐργάζεται.

§. 399. Natürlich waren es irgendwelche auffallende Eigenschaften, beziehungsweise Lebensgewohnheiten, die eine solche sympathische Verbindung und Beziehung zu einem bestimmten göttlichen Wesen bei Pflanzen, Steinen und Tieren vermittelten.

§. 400. Man hat dann aber auch eine solche Beziehung zwischen der Bezeichnung jenes Gegenstandes oder Tieres zum Gotte ausgeklügelt und zwar auf Grund von (oft geradezu halsbrecherischen) Etymologieen.

Ich will nur einige Beispiele aus Eustathius anführen (Ad Iliad. I 206 p. 87 Paris): Dem Apollo war der Schwan zugeeignet; nun ist aber Apollo auch der παραίτιος τοῦ λεύσσειν und der Schwan ist weiss, λευκός aber und λεύσσειν sind etymologisch verwandt! Hier liegt eine „etymologische Sympathie" nur zwischen den Namen für Eigenschaften des Gottes und seines Symbols vor; ebenso: Zeus, dem Gott des αἰθήρ und auch ἀήρ, ist der Adler heilig, denn ἀετός ist ebenso wie ἀήρ von ἄω, wehen, gebildet. Oder: dem Hermes, dem Herrn der süssen Rede, λαροῦ λόγου, ist natürlich die Möve, λάρος, sympathisch verbunden; ebenso der scharfsichtigen Athene die Eule, γλαῦξ), da γλαῦξ von γλαύσσω herkommt, was so viel ist wie ἀθρῶ und eben deshalb auch die Schlange, δράκων, denn das Wort δράκων ist von δέρκεσθαι „schauen" = ἀθρεῖν abgeleitet. Da Apollon der Sonnengott ist, der nach der ἀμφιλύκη νύξ aufgeht, ist ihm der Wolf, λύκος, geweiht. Der Göttername Ἔρως ist gebildet von ὁρᾶν „sehen", daher ist ihm der Hase, λαγώς, heilig; denn der Tiername λαγώς hängt mit λάειν zusammen, was gleich ist βλέπειν, sehen. Aus gleichen Gründen ist wohl auch im Papyr. London 121 l. 694 der Gecko (καλαβώτης) mit dem Asklepios in etymologischer Sympathie verbunden, da καλαβώτης nur eine Nebenform zu ἀσκάλαβος, ἀσκαλαβώτης ist, wie der Gecko sonst gewöhnlich heisst (cf. Deubner De incubat. p. 37) Bei der ungleich höheren Bedeutung, welche man im Orient den Namen beilegte, sind bei den orientalischen Völkern solche etymologische Spielereien noch beliebter gewesen: einen Beleg, der uns besonders angeht, bietet ein ägyptischer Text aus dem Neuen Reiche, der eine solche Verbindung zwischen dem Namen des heiligen Tieres und seinem Gotte herstellt: Râ sprach zu Thoth: „Ich will dich Grössere als du bist aussenden (hob) lassen — da entstand der Ibis (hib), der Vogel des Thoth" (Erman, Rel., p. 37-8.)

§. 401. In § 395-6 haben wir die Stelle ausgeschrieben, in der Proclus die gleichzeitige Anwendung mehrerer und verschiedenartiger Symbole erklärt. Davon spricht auch der sogenannte Iamblichus (De Myster. V 23 p. 233; cf. über die gehäufte Anwendung solcher σύμβολα im Schadenzauber auch Marsilius Ficinus zu Plotin Ennead. IV 4 cap. 39, Creuzer p. 252-3) und auch die Zauberpapyri liefern Belege hiefür, indem die Recepte oft eine ganze Reihe von symbolischen Tieren, Pflanzen, Steinen u.s.w. für den Zauber selbst vorschreiben oder auch der Magus solche σύμβολα bloss aufzählt, um so den angerufenen Gott freundlich zu stimmen und herbeizurufen. § 402. Für letzteres ein paar Beispiele: Anrufung an den Sonnengott, der sich in der Flamme des Leuchters zeigen soll (Pap. Paris l. 939 sq.): Χαῖρε δράκων, ἀκμαῖε λέων, φύσικαὶ πυρὸς ἀρχαί / χαῖρε δὲ λευκὸν ὕδωρ καὶ δένδρεον ὑψιπέτηλον / καὶ χρυσοῦ κυαμῶνος ἀναθρώσκων μελίλωτον / καὶ καθαρῶν στομάτων ἀφρὸν ἤμερον ἐξαναβλύζων, / κάνθαρε, κύκλον ἄγων σπορίμου πυρός, αὐτογένεθλε, / ὅτι δισύλλαβος εἶ ΑΗ καὶ πρωτοφανὴς εἶ. / νεῦσον ἐμοί. λίτομαι, ὅτι σύμβολα μυστικὰ φράζω (cf. unten II § 214 f.).

§. 403. Anrufung der Hecate-Selene (Papyrus Paris 2301 sq.): ἵππος, κόρη, δράκαινα, λαμπάς, ἀστραπή, / ἀστήρ, λέων, λύκαινα αηωεη (P.: ...ηη; εη Herwerden Mnem. 16 (1888) 337-45) / καὶ ψῶμος, εἷς κόραλλος, αἷμα τρυγόνος, / ὄνυξ καμήλου καὶ βοὸς θρὶξ παρθένου, / Πανὸς γόνος, πῦρ ἡλιωτίδος βολῆς, ... / χαμαίλυκος (so H.; P. -κον) νήθουσα (?, so H. und P.), παιδέρως, ἄρις ... / ἅπαντα ταῦτα σύμβολόν μου (P., μοι H.) πνεύματος. Ganz ähnlich auch im Papyr. Lond. 121 l. 845 sq. bezüglich derselben Hecate-Selene, die aber als Schicksalsgöttin, als Τύχη, beschworen wird: <οἶδα δὲ καὶ τὰ σημεῖα, ἃ ἔχεις εἰς αὔξησιν ἄρχουσα ἐπιδιδόναι καὶ ergänzt Reitzenstein, Poimandres p. 262-3 nach P. Mimaut l. 192 sq.> εἰς μείωσιν ἄρχουσα ἀπολήγειν· καὶ ἔστιν· οὖς, / βοῦς, γύψ, ταῦρος, κάνθαρος, ἱέραξ, καρκίνος, / κύων, λύκος, δράκων, ἵππος, χίμαιρα (ι corr. ex γ) / θερμοῦθις, ἄρκτος (P. ἄρξ, corr. Reitzenstein), τράγος, κυνοκέφαλος, / αἴλουρος, λέων, πάρδαλις, μυγαλός (so P., -λῆ Reitzenst. dahinter im P.: λεων, was R. in [ ] setzt. In 28 Gestalten schafft die Mondgottheit das All, doch sind hier bloss die 14 Gestalten der σελήνη αὐξομένη angeführt. Reitzenstein.) / ἔλαφος, πολύμορφος παρθένος (= das Cultbild der Göttin!) λαμπάς, / ἀστραπή, στέλμα, κηρύκιον, παῖς (?) κλείς (= Attribute dieses Cultbildes!) εἴρηκά σου τὰ σημεῖα καὶ τὰ σύμβολα / τοῦ ὀνόματος, ἵνα μοι ἐπακούσῃς κτλ.

§. 404. Endlich ein Beispiel aus dem demotischen magischen Papyrus col. IX, 4 sq.: „Chons, schön Ruhender in Theben (Chonsemustneferhotep) .... dessen Name nicht bekannt ist, so wie auch seine Natur (sein Wesen) nicht oder seine Gestalt (?); ich aber kenne deinen Namen, ich kenne deine Natur (dein Wesen), ich [kenne] deine Gestalt: denn, „Grosser" ist dein Name, „Erbe" ist dein Name, „Vortrefflicher" ist dein Name, „Verborgener" ist dein Name, „Mächtiger der Götter" ist dein Name, „Der, dessen Name geheimgehalten wird von allen Göttern" ist dein Name, „ʿOm, mächtiger ʿAm" ist dein Name, „Alle Götter" ist dein Name, „Lotus-Löwen-Widder" ist dein Name, „Loû kommt, der Herr der (beiden?) Länder, Loû kommt, der Herr der (beiden?) Länder" ist dein Name, „ʾAmâ-her des Himmels" ist dein Name, „Lotusblüte der Sterne (?)...", „ʾAγγό Ne ʾγόʿ" ist dein Name (cf. unten II §. 260.) Deine Gestalt <aber> ist ein Scarabaeus-Käfer mit einem Widderkopf, sein Schwanz ist der eines Falken, bekleidet (?) mit 2 Pantherfellen (?). Deine [Schlange <aber> ist eine Schlange (?)] der Ewigkeit, deine Bahn (?) ein Mondmonat, dein Baum ein Weinstock und eine Persea, deine Pflanze die Pflanze des Amon, dein

Vogel des Himmels ein Reiher, dein Fisch der [Tiefe?] ein schwarzer Lebesfisch; diese sind <dir> begründet (= zugeeignet) auf Erden. „Yb" ist dein Name in deinem Leibe im(?) Meere; deine Gestalt aus Stein, in der du hervorkamst, ist ein ... der Himmel ist dein Schrein, die Erde dein Vorhof...." cf. unten II § 260. Hier ist besonders bemerkenswert, dass die σύμβολα dieser einen Gottheit nach den sichtbaren Reichen in der Natur aufgezählt werden: auf der Erde Pflanzen (Weinstock, Persea, Amon-Pflanze), im Luftraum ein Vogel (Reiher) und im Wasser ein Fisch (der Lebesfisch). Da die Symbole dieses Gottes überall in der ganzen Schöpfung zerstreut sind, ist auch die ganze Schöpfung von ihm selbst erfüllt: der Zauberkräftige aber kann überall, auf der Erde, in der Luft und im Wasser, Einfluss auf ihn nehmen. §. 405. Endlich ist noch der Papyrus Mimaut l. 187 sq. heranzuziehen: Hier bittet der Magus den Sonnengott (ἥλιον) cf. Reitzenstein, Poimandres p. 147: ἐπάκουσόν μου ἐν παντὶ ὧ [σε παρακαλῶ] πράγματι καὶ ποίησον πάντα τὰ τῆς εὐχῆς μου ἀκριβέστατα, ὅτι οἶδά σου τὰ σημεῖα καὶ τὰ παράσημά σου οἶδα καὶ καθ' ὥραν τίς εἶ...

[ὥρα πρώτῃ] μορφὴν ἔχεις καὶ τύπον πεδος(?) πιθήκου, γεννᾷς δένδρον ἐλάτην (P. ελατα), λίθον αφανον, ὄρνεον γῦπα..... ὄνομά σοι Φρουερ

ὥρα δευτέρᾳ μορφὴν ἔχεις μονοκερου (P. nach Reitz. μονο[κ]ε[ρου] = μονόκερως „des Einhorns"), γεννᾷς δένδρον περσέαν, λίθον κεραμίτην, ὄρνεον ἀλθυχατον, ἐπὶ γῆς ἰχνεύμονα· ὄνομά σοι Βαξητοφωθ.

ὥρα τρίτῃ μορφὴν ἔχεις αἰλούρου, γεννᾷς δένδρον συκων (wohl gleich συκῆ, der Feigenbaum), λίθον σαμουχον, ὄρνεον σίττακον, ἐπὶ γῆς βάτραχον· ὄνομά σοι Ἀηραμ.

ὥρα τετάρτῃ μορφὴν ἔχεις ταύρου, γεννᾷς δένδρον ...., λίθον παιδέρωτα, ὀρνέων τρυγῶνα, ἐπὶ γῆς ταῦρον· ὄνομά σοι Δαμί.

ὥρα πέμπτῃ μορφὴν ἔχεις λέοντος· γεννᾷς δένδρον ῥάμνον· λίθον μάγνητα, ἐπὶ γῆς κροκόδειλον· ὄνομά σοι Φωκενγεψεναρεαθουμισοιηια οκτ!

ὥρα ἕκτῃ μορφὴν ἔχεις ὄνου, γεννᾷς δένδρον ἄκανθαν, λίθον σάππιρον (= σάπφειρον!), ἐν θαλάσσῃ ἔχιν(?), ἐπὶ γῆς ... λευκομέτωπον· ὄνομά σοι Αυιαηριυξ..

ὥρα ἑβδόμῃ μορφὴν ἔχεις καμήλου· γεννᾷς... Die folgende Seite l. 211-226 ist sehr stark zerstört, so dass sich für die Stunden 8 bis 10 nur so viel noch erkennen lässt, dass der Sonnengott in der 8. Stunde ἐπὶ γῆς das Nilpferd (ἱπποπόταμος) erzeugt, in der 9. Stunde die μορφή eines Ibis, ἴβεως, hat und in der 10. Stunde einen Falken (? ἱέρακα) und einen Affen (κέρκωπα) erzeugt; für die Stunden 11 bis 12 des Tageslaufs lässt sich nichts mehr aus den Resten entnehmen. — Alle hier zum Sonnengott in Beziehung gesetzten wirklichen Tiere sind heilige Tiere bei den Ägyptern gewesen, worüber unten § 427 mehr: immer bilden die Tiere, deren Gestalt er annimmt oder die er schafft, seine σύμβολα oder, wie es hier heisst, seine σημεῖα καὶ παράσημα für die betreffende Tagesstunde, durch deren Kenntnis man auf ihn für diese Stunde Einfluss nehmen kann.

§. 406. Auch der Papyrus London 122 l. 6 sq. ist heranzuziehen, ein Stück, das aus einem Liebeszauber stammt, an Hermes gerichtet (von Reitzenstein, Poimandres p. 20-1 emendiert); dort sagt der Magus: <οἶδα τὸ> ὄνομά σου <τὸ> ἐν οὐρανῷ λαμφθὲν [Οὔωθι· οξασθενουωθι· οαμενωθ· ενθομουχ· ταῦτά εἰσιν τὰ ἐν ταῖς] τέσσαρσιν γωνίαις τοῦ οὐρανοῦ.] οἶδά σου καὶ τὰς μορφάς [αἵ εἰσιν· ἐν τῷ ἀπηλιώτῃ μορφὴν ἔχεις ἴβεως, ἐν τῷ λιβὶ μορφὴν ἔχεις κυνοκεφάλου, ἐν τῷ βορέᾳ μορφὴν ἔχεις ὄφεως, ἐν δὲ τῷ νότῳ μορφὴν ἔχεις λύκου·] <οἶδα τίς> ἡ βοτάνη σου· [ηλολλα· ετεβενθωιτ], οἶδά σου καὶ τὸ ξύλον [τὸ ἐβέννινον], οἶδά σε, Ἑρμῆ, τίς εἶ καὶ πόθεν εἶ καὶ τίς ἡ πόλις σου· [Ἑρμούπολις.] „Seine Pflanze" ist jedenfalls die Traube der Olive — ελολλα ετεβενθωιτ ist gleich Koptisch ελοολε ετε βω ⲛ̄ϫⲱιⲧ „die Traube, die da die Olive (ist)". Für das Ebenholz aber ist Apuleius zu vergleichen, der in seiner Apologie, cap. 63, zugibt, dass die kleine Mercurfigur, die er heilig hielt, auch aus Ebenholz gefertigt war (cf. Abt p. 228 sq).

§. 407. Diese sehr interessante Verteilung der σύμβολα auf die einzelnen Stunden und die Kenntnis dieser Verteilung muss für sehr wichtig gegolten haben, da die erhaltenen Papyri mehrfach darauf Bezug nehmen, indem sie Listen jener Tiergestalten enthalten, die der Sonnengott stündlich wechselt.

§. 408. So besonders der Papyrus Paris. l. 1636 sq.

Der Gott wird darin folgendermassen angerufen (Text in den Denkschriften der Wiener Akademie 36, 1888, p. 82-4 dazu das Programm des Gymnasiums in Hernals 1889 p. 15, Reitzenstein Poimandres p. 28): ὁ λαμπρὸς ἥλιος αὐγάζων καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην· σὺ εἶ ὁ μέγας ὄφις ἡγούμενος πάντων τῶν θεῶν, ὁ τὴν ἀρχὴν τῆς Αἰγύπτου ἔχων καὶ τὴν τελευτὴν τῆς ὅλης οἰκουμένης. <σὺ εἶ add. Reitzenst.> ὁ ἐν τῷ ὠκεανῷ ὀχεύων Ψοϊ φνουθι νινθηρ (demotisch-Koptisch: Psoi, der Gott der Götter; für Psoi = Ἀγαθοδαίμων cf. unten II § 133) σὺ εἶ ὁ καθ' ἡμέραν καταφανὴς γινόμενος καὶ δύνων (von da bis l. 1695 nach Reitzenstein Einlage eines Magiers) ἐν τῷ βορρολιβὶ (-βα P.) τοῦ οὐρανοῦ. ἀνατέλλων ἐν τῷ νοταπηλιώτῃ ὥρα πρώτῃ μορφὴν ἔχεις αἰλούρου· ὄνομά σοι Φαρακουνηθ· δὸς δόξαν καὶ χάριν τῷ φυλακτηρίῳ τούτῳ·

ὥρα δευτέρᾳ μορφὴν ἔχεις κυνός· ὄνομά σοι Σουφι· δὸς ἰσχὺν καὶ τιμὴν τῷ φυλακτηρίῳ τούτῳ, τῷ λίθῳ τούτῳ καὶ τῷ δεῖνα (hier setzt der Magus bei der Vornahme des Zaubers seinen Namen ein.)

ὥρα τρίτῃ μορφὴν ἔχεις ὄφεως· ὄνομά σοι Αμεκρανεβεχεθωυθ (θωυθ = Thot-Hermes.) δὸς τιμὴν τῷ θεῷ, τῷ δεῖνα.

ὥρα τετάρτῃ μορφὴν ἔχεις κανθάρου· ὄνομά σοι Σενθενιψ· συνενίσχυσον τῷ φυλακτηρίῳ τούτῳ ἐν

τῇ νυκτὶ ταύτῃ εἰς ὃ τελεῖται πρᾶγμα.

ὥρα πέμπτη μορφὴν ἔχεις ὄνου· ὄνομά σοι Ἐνφανχουφ· δὸς ἰσχὺν καὶ θάρσος καὶ δύναμιν τῷ θεῷ τῷ δεῖνα.

ὥρα ἕκτη μορφὴν ἔχεις λέοντος· ὄνομα δέ σοι Βαϊσολβαϊ (Βαϊ = ψυχή) ὁ κυριεύων χρόνου· δὸς ἐπιτύχειαν τῷ φυλακτηρίῳ τούτῳ καὶ νίκην καλήν.

ὥρα ἑβδόμη μορφὴν ἔχεις τράγου· ὄνομά σοι Οὐμεσθωθ. δὸς ἐπαφροδισίαν τῷ δακτυλίῳ τούτῳ ἢ τῷ φυλακτηρίῳ τούτῳ ἢ τῇ γλυφῇ ταύτῃ.

ὥρα ὀγδόη μορφὴν ἔχεις ταύρου· ὄνομά σοι Διατιφη, ὁ ἀναφανὴς γενόμενος. τελεσθήτω πάντα τὰ διὰ τῆς χρείας τοῦ λίθου τούτου.

ὥρα ἐνάτη μορφὴν ἔχεις ἱέρακος· ὄνομά σοι Φηουσφωουθ· ὁ λωτὸς πεφυκὼς ἐκ τοῦ βυθοῦ (hierüber cf. unten §. 517.) δὸς ἐπιτύχειαν, καιρὸν καλὸν τῷ φυλακτηρίῳ τούτῳ.

ὥρα δεκάτη μορφὴν ἔχεις κυνοκεφάλου· ὄνομά σοι Βεσβυκι (hier fehlt die litaneiartig wiederholte Bitte).

ὥρα ἑνδεκάτη μορφὴν ἔχεις ἴβεως· ὄνομά σοι Μουρωφ· τέλει τὸ μέγα φυλακτήριον ἐπ' ἀγαθῷ τῷ δεῖνα ἀπὸ τῆς σήμερον ἡμέρας εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον.

ὥρα δωδεκάτη μορφὴν ἔχεις κροκοδείλου· ὄνομά σοι Αερθο· ἡδὺς ὄνη γέρων (cf. hierzu bes. Boll Sphaera 295.)

§. 409. Ein paralleles Stück, das uns zweimal überliefert, im Papyrus Leid. V col. III 6 sq. cf. Dieterich Papyrus mag. p. 798 sq. und im Papyr. Berol. II l. 101 sq. ed. Parthey p. 103-5 hat schon Dieterich l.c. behandelt; auch im Papyr. Leid. W col 7 a l. 8 sq heisst es: σὲ μόνον ἐπικαλοῦμαι ... τὸν ἀλλάξαντα ἑαυτὸν ἐν μορφαῖς ἁγίαις cf. Dieterich Abraxas p. 189 23-4 dazu Reitzenstein Poimandres p. 22. Der diesen beiden Fassungen zu Grunde liegende Text (cf. unten II §. 197 III) unterscheidet sich von den übrigen darin, dass hier der Sonnengott nicht stündlich, sondern in den verschiedenen Weltgegenden verschiedene Gestalten annimmt.

§. 410. Wie charakteristisch gerade diese Auffassung vom Wesen der Sonnen- beziehungsweise der Mondgottheit für die Zauberlitteratur war, bezeugt der Umstand, dass Porphyrius in seinem Brief an Anebo besonders darauf Bezug nimmt und allerhand Bedenken äussert; denn er schreibt (bei Eusebius Praep. ev. V 10, 6 pag. 195 c pag. XL Parthey): Αὐταὶ δὲ αἱ εὐχαὶ τίνα ἔχουσι λόγον λέγουσαι ... τὸν καθ' ὥραν τὰς μορφὰς ἀμείβοντα καὶ κατὰ ζῴδιον μετασχηματιζόμενον; οὕτω γὰρ φασιν αὐτοπτεῖσθαι, ἀγνοοῦντες ὅτι τὸ ἴδιον πάθος τῆς αὐτῶν φαντασίας ἐκείνῳ προσάπτουσιν. εἰ δὲ συμβολικῶς λέγεται ταῦτα, τῶν ἐκείνου δυνάμεων ὄντα σύμβολα τὴν ἑρμηνείαν εἰπάτωσαν· δῆλον γὰρ ὡς, εἰ τοῦ ἡλίου ἦν τὸ πάθος καθάπερ ἐν ταῖς ἐκλείψεσι, πᾶσιν ἂν ὤφθη ταὐτὸν τοῖς εἰς αὐτὸν ἀτενίζουσι. —

§. 411. Er hat also auch von der symbolischen Bedeutung solcher Anrufungen gehört und fordert jetzt eine Deutung. Und diese Forderungen erfüllte der sogenannte Iamblichus im Buch über die Mysterien VII 3 p. 243 s.

„Alle Teile des Himmelsgewölbes," sagt er, „also auch die Tierkreiszeichen, ζώδια, empfangen den Anstoss zu ihrer Bewegung durch jene Kraft, die vom Sonnengott als dem Lenker des Weltalls ausgeht; durch die Bewegungen der Himmelskörper aber wird wieder die Zeit und jeder Zeitabschnitt bestimmt und geregelt, so dass also auch jede Zeiteinteilung von der Kraft, die von der Sonne und ihrem Gotte ausgeht, abhängig ist. Das drücken nun die Ägypter symbolisch in der Weise aus, dass sich der Sonnengott nach dem Tierkreiszeichen gestaltet und beim Durchlaufen dieser Zeichen stündlich sein Aussehen ändert. Dabei aber lehren sie doch, dass er trotzdem seinem inneren Wesen nach immer derselbe bleibe und sich nicht verändere." Ähnlich auch Proclus, Ad Tim. p. 33 d und Hippolytus V 15. Reitzenstein, Poimandres p. 256 sq. sagt: „Überall liegt die Anschauung zu Grunde, dass der Schöpfungsgott in verschiedenen Teilen oder Sphaeren des Himmels oder Zeitabschnitten die verschiedenen Wesen geschaffen hat und noch schafft und die jetzt durch Sympathie mit einander verbunden sind. Das ist streng durchgeführt in den Κοιρανίδες (in lexikalischer Anordnung sind 24 Kategorieen von Pflanzen, Vögeln, Fischen, Schlangen, Steinen u.s.w. aufgeführt), in den Analecta sacra et classica Graeca II 292 sq. ed. Pitra, damit verwandt ist die Zuweisung der Steine und Pflanzen an die 7 Planeten oder 36 Decane u.s.w. Das sind altägyptische Lehren: der Tag und die Nacht zerfallen in je 12 Stunden und jede ist ein göttliches Wesen und hat ihren eigenen Namen und ihre eigene Gestalt (cf. unten §. 834.) Nun vollendet aber während der 24 Stunden der Sonnengott seinen Lauf und daher wird er auch jede Stunde ein anderer (cf. Brugsch, Ägyptische Zeitschrift 1867 p. 21 sq. Thesaurus IV 823 sq. Religion 178 sq. 160, 241. Ja auch in jeder der 3 Jahreszeiten und in jeder der 3 Tageszeiten ist er ein anderer, und in jedem Tierkreiszeichen nimmt er eine andere Gestalt an. Als der Hellenismus Ägypten durchdrang, wurden die 2 × 12 Stunden mit den 24 Buchstaben des griechischen Alphabets bezeichnet und dies ist der Anfang der Zahlenmystik: jeder Buchstabe entspricht einer Stunde, dadurch aber auch einer Gestalt des Gottes, die Gesamtheit der Buchstaben daher dem Wesen des ganzen Gottes in allen seinen Erscheinungsformen". Verwandtes bezüglich des jüdischen Zauberglaubens bringt Reitzenstein l.c. auch verweist er auf Hippolytus V 14 hinsichtlich der Peraten).

§. 413. Wenn daher der Magus diese symbolischen Tiere, Pflanzen, Steine u.s.w. aufzählt, beweist er dadurch dem Gotte einmal, dass er sein ganzes Wesen genau kennt, dann aber übt er schon durch

die Nennung dieser Symbola, die mit dem Gott durch Sympathie verbunden sind, einen Einfluss auf ihn aus. Und letzteres war sehr praktisch, denn sich solche symbolische Tiere, Pflanzen, Steine u.s.w. zu verschaffen, war bisweilen nicht leicht, denn es handelt sich hier vielfach um sehr exotische, rare Dinge.

Darauf verweist Synesius mit Recht, wenn er sagt: „Zur Herbeiführung divinatorischer Träume δεῖ δαπάνης πολλῆς καὶ τύχης οὐχ ἥκιστα, συγκομίσαι Κρῆσσαν βοτάνην καὶ πτερὸν Αἰγύπτιον καὶ ὀστέον Ἰβηρικὸν καὶ νὴ Δί', εἴ τι τεράστιον γῆς ἢ θαλάσσης ἐν παραβύστῳ φύεταί τε καὶ τρέφεται (De insomniis 8 Spalte 1301). Um über alle σύμβολα wirklich verfügen zu können, hätte der Magus eine ganze Menagerie und ganze botanische Gärten besitzen müssen, von den seltenen Steinen ganz zu schweigen.

Da kam die orientalische Hochbewertung der Namen zu Hilfe; denn nach orientalischem Empfinden haftet am Namen selbst etwas vom Wesen des Benannten und daher auch etwas von der sympathischen Kraft der realen σύμβολα. Besser und wirksamer aber war es gewiss, solche sympathische Symbole wirklich zu haben.

§. 414. Solange man solche Dinge bei sich hatte, musste der Gott willfährig oder doch wenigstens zugegen sein, wenn er erst einmal durch sie in Verbindung mit den Formeln herbeigezogen worden war; legte man sie dann ab, dann wurde der Gott frei und konnte sich wieder entfernen, beziehungsweise dem Befehl des Magus sich zu entfernen, Folge leisten. Daher spielen diese sympathischen Symbole in dem Schlussakt jeder magischen Handlung, der ἀπόλυσις, der Entlassung, des Gottes eine Rolle; man vergleiche z.B. den Papyrus Paris. 1057 sq. ἀπόλυσις· καμμύσας ἀπόλυσον τὴν ψῆφον, ἣν κρατεῖς, καὶ βαστάξας τὸ στεφάνιον ἀπὸ τῆς κεφαλῆς σου. καὶ τὴν πτέρναν ἀπὸ τοῦ δακτύλου (d.h. von der Zehe des andern Fusses) λέγε τρὶς καμμύων· Εὐχαριστῶ σοι, κύριε Βαινχωωωχ, ὁ ὢν Βαλσάμης· χώρει, χώρει, κύριε, εἰς <τοὺς> ἰδίους οὐρανούς, εἰς τὰ ἴδια βασίλεια κ.τ.λ. cf. unten II. § 214-6

§. 415. Mit der Sympathie aber geht auch die Antipathie Hand in Hand, d.h., ebenso wie gewisse Dinge den höheren Wesen lieb und angenehm sind, sie herbeilocken, sie gnädig und freundlich stimmen, so gibt es auch wieder Dinge, die ihnen zuwider sind, sie verscheuchen und ihren Zorn erregen. Daher spricht der sogenannte Iamblichus ausdrücklich von der ἀλλοτρία ὕλη τῶν θεῶν (De Myster. V 23 p. 233 sq.) und sagt (25 p. 236) man müsse sich sehr davor hüten, den Göttern etwas darzubringen, was ihnen zuwider ist oder ihrer unwürdig. Daher bediente man sich solcher antipathischer Dinge, um die ἀπόλυσις, das Verschwinden des beschworenen Daemons oder Gottes, zu erzwingen.

§. 416 So gibt der Papyrus Paris. l. 919 sq. folgende Anweisung: „Zuerst sprich einige (dort angegebene) Zauberworte in das Ohr des Mediums (das der Gott erfüllte). ἐὰν δὲ βραδύνῃ (nämlich der Gott, das Medium zu verlassen) ἐπίθυε ἐπὶ τοὺς ἄνθρακας τοὺς ἀμπελίνους σήσαμον μελάνθιον, λέγων· Ανανακ· ωρβε· Οὔσιρι· αεηιουω· χώρει, κύριε, εἰς τοὺς οἰκείους σου θρόνους καὶ διαφύλαξον τὸν δεῖνα (das Medium, einen Knaben) ἀπὸ πάσης κακίας (= κακώσεως). §. 417. Die letztere Bitte ist sehr wohl begründet: der Gott will das Medium nicht verlassen und wird nur durch den Gestank des Sesams und die Zauberworte ausgetrieben. diese Vergewaltigung muss ihn erbittern und seine Rachegelüste erwecken: dem Magus kann er nichts anhaben, da dieser durch seine Amulete geschützt ist cf. unten §. 879, aber das Medium kann er schädigen, indem er es beim Ausfahren verletzt, eine Gefahr, die jeder Exorcismus brachte cf. § 199

§. 418. Ganz selbstverständlich ist es, dass man diejenigen Symbola, die den Göttern lieb und teuer sind, nicht beschädigen, verletzen, vernichten oder auch nur unehrerbietig behandeln und profanieren darf. Tut man das, so kränkt man den Gott und muss, wenn man sich nicht zu schützen weiss, seine Rache fürchten. Ist man jedoch geschützt, so kann man auf diese Weise den Gott strafen und zur Erfüllung irgendwelches Wunsches nötigen. Das gilt für die heiligen Tiere der Ägypter in ganz besonderer Weise: Denn in diesen Tieren lebt der Gott selbst und tötet man das Tier, so zwingt man ihn, sich einen andern Tierleib zu suchen. Aber selbst wenn es sich nicht um Incorporationstiere handelt, muss die üble Behandlung von Tieren, die mit den Incorporationstieren artgleich sind, den Gott jener Tierart kränken, da auch alle Artgenossen

des Incorporationstieres mit dem Gotte durch eine sehr enge Sympathie verbunden sind.

§. 419. Das Gleiche aber gilt auch von andern sympathischen Dingen und auch von Menschen. „Daher wurde", sagt Plutarch de Iside 30 (cf. meinen „Tiercult" p. 130 wo auch die ägyptischen Quellen hiefür behandelt sind) „an gewissen Festen die Gewalt des Typhon-Seth-erniedrigt und beschimpft, indem man rothaarige Leute verhöhnte, ursprünglich wurden sie sogar geopfert cf. TierKult p. 96 (41); auch ein Esel wird in Koptos vom Felsen gestürzt, weil Typhon rotKöpfig und von einer Eselsfarbe war" cf. unten §. 450. Aus dem gleichen Grunde marterte man am Horfest zu Apollinopolis Magna, Edfu, und Parva, bei Dendera, Krokodile zu Tode (Plutarch, 50; Aelian X 21 cf. TierKult p. 131 sq.). Oder man verbrannte wenigstens Wachsnachbilder solcher typhonischer Tiere, wie eines Nilpferdes zu Edfu (cf. TierKult p. 64 u.) und der Apophisschlange. Denen, die solches bei jenen Festen taten, Konnte nichts Übles von Seiten des dadurch misshandelten Typhon-Seth widerfahren, da er an diesen Festtagen für besiegt und machtlos galt. Zu andern Zeiten vollzogen diese Strafe Priester, und zwar auch an nicht typhonischen Gottheiten geheiligten Tieren, die durch ihre Weihe hinreichend geschützt waren. Bei heftigen Glutwinden, Seuchen und ähnlichen Landplagen führten nämlich die Priester ein oder das andere der geheiligten Tiere (aber niemals das Tempeltier, in dem sich der Gott selbst verKörperte) bei Nacht still und heimlich bei Seite und schreckten es zunächst durch Drohungen; hielt aber die Landplage trotzdem an, so weihten und schlachteten sie es (Plutarch 73 cf. dazu „TierKult" p. 81 sq.). Wer aber sonst geheiligte Tiere oder auch bloss ihre Artgenossen beschädigte oder tötete, verfiel der Rache der Götter (cf. „TierKult" p. 141) und auch noch der Bestrafung durch die Gläubigen (ib. 120, 37 s. 112, 51, 129, 70, 98).

§. 420. Unter diesen Umständen erlangten die Symbola auch eine ganz besondere Bedeutung für eine bestimmte Form des Schadenzaubers: Um nämlich den Groll der Gottheit auf irgendjemand zu lenKen, verläumdete man diese Person, dass sie die Symbola der betreffenden Gottheit vernichtet, beschädigt oder unwürdig behandelt habe. So entsteht die hochinteressante Form des Schadenzaubers, die geradezu Διαβολή „Verläumdung" heisst.

§ 421. Dafür bietet besonders der Papyrus Paris. in einem an Selene-Artemis-HeKate gerichteten Liebeszauber (ἀγωγή), derin 2 Fassungen l. 2455 sq. und 2674 sq (2571 sq) überliefert ist (cf. auch 2644 sq) einen schönen Beleg (neu herausgegeben von R. Wünsch in Lietzmann's Kleine Texte 84, 1911, p. 5 sq.) Der Magier will, dass ihm die Göttin das Mädchen zutreibe. Die Version l. 2674 sq (2571 sq.) ist die vollständigere; auch in l. 2455 sq. bringt der Magus das der Göttin verhasste Opfer zwar auch dar und erregt den Zorn der Göttin, doch schiebt er das Opfer nicht direKt dem Mädchen in die Schuhe. Ihm selbst Kann dieses Opfer unter Keinen Umständen schaden, da er durch das Amulet geschützt ist. Er lenKt aber ihren Zorn auf das Mädchen, indem er sie beschuldigt, die Geheimlehre vom furchtbaren Wesen der Mondgöttin als Menschenfresserin und -Würgerin ausgeschwätzt zu haben (cf. unten §. 683-4). Dadurch soll die Göttin, die jetzt vermutlich auch das ihr verhasste Opfer dem Mädchen zuschreiben wird, veranlasst werden, sie ihm zuzutreiben, auf dass sie entehrt werde, in den Augen der jungfräulichen Artemis-Selene gewiss eine schwere Strafe für die Frevlerin. Wenn der Magier aber nicht sofort diese „Strafe" an der Zugetriebenen vollzieht, ist Gefahr vorhanden, dass sich die erboste Göttin selbst rächt und das Mädchen noch unmittelbar vor der Türe des Magiers tötet. — In der Version 2674 sq. aber bringt der Magier zwei Opfer dar: ein der Göttin angenehmes, das er natürlich in seinem Namen darbringt, um dadurch die Göttin herbeizurufen und sich günstig zu stimmen, und ein der Göttin verhasstes, dieses 2 Tage nach dem guten Opfer und so, als ob es das Mädchen darbrächte, wodurch der Zorn der Göttin auf sie gelenKt wird. Doch auch damit gibt er sich noch nicht zufrieden: er fügt mit Z. 2561 sq. noch die Verläumdung vom Ausplaudern der Geheimlehre hinzu.

§. 422. Uns interessiert hier bloss das der Göttin antipathische (zweite) Opfer; es besteht in beiden Fassungen aus: 1.) Tieren, tierischen Bestandteilen oder Substanzen und zwar werden in beiden Fassungen genannt:

a) eine Spitzmaus (μυγαλός), b) der Talg einer bunten, jungfräulichen Ziege, beziehungsweise HirschKuh (στέαρ ποικίλης αἰγὸς παρθένου, ἐλάφου), c) Paviansmist (κόπρος = οὐσία κυνοκεφάλου), d.) zwei Ibiseier (beziehungsweise bloss eines, ᾠὸν ἴβεως), e) zwei, beziehungsweise ein „MondKäfer (σεληνιακὸς κάνθαρος) und endlich f.) ein FlussKrebs (καρκίνος ποτάμιος) Z. 2674 sq. aber nennt noch g) die οὐσία, also irgendetwas von einem Hunde (κυνός) und in der Anrufung werden noch aufgezählt h) ein FalKe (ἱέραξ πελαγοδρόμος) und i) ein Geier (γῦψ).

Ebendort auch Teile von menschlichen Leichen und zwar a) das jauchige Blutwasser einer verstorbenen Jungfrau (ἰχὼρ παρθένου νεκρᾶς), b) das Herz eines zu früh Gestorbenen (καρδία ἀώρου) und c) der Embryo eines Weibes (ἔμβρυον γυναικός).

2.) Pflanzen, Teile oder Früchte von Pflanzen, beziehungsweise Erzeugnisse aus Pflanzen und zwar Z. 2455 sq. a.) Cypergras aus Italien (κύπερις Ἰταλική), b. Myrrhe (ζμύρνη), c) Safran (κρόκος), d) Zwiebeln (κρόμμυον μονογενές) dafür in Z. 2674 sq. Knoblauch (σκόρδον μονογενές), ferner e) Storaxharz (στύραξ) und f) nicht geschnittener d. h. feinster Weihrauch (λίβανος ἄτμητος); in Z. 2674 ff wieder Zwiebeln (κρόμμυον) dann g) einschössiger Beifuss ἀρτεμισία μονόκλωνος, h) eine Rose (ῥόδον), i) dunKler Lorbeer (δάφνη ἄτεφρος), k) Salbei (σφάγνος), l) eine Meerzwiebel (σχῖνος), m) ein Myrtenzweig (μυρσίνη), n) Wachholdernadeln (ἀρκεύθινα φύλλα), o) ein ObstKern, (πυρήν), p) Gerstenmehl (ἄλφιτα) q) Feigenmehl (σύκων ἄλφιτα) und endlich r) Abfall und säuerlicher Schmutz von Sal-

ben (λεπτὰ πίτυρα τῶν μύρων καὶ λύματα ὄξδεντα).

3.) Ein Mineral, nämlich Salz (ἅλς). – Im Recept l. 2674 sq. sind aus diesen Ingredienzen mit Essig, ὄξος, Pillen (κολλούρια) zu machen, die verbrannt werden. –

§. 423. Von den allermeisten dieser Dinge können auch wir noch die sympathische resp. antipathische Beziehung zur Licht= (Mond =) Göttin Artemis-Selene-Hecate angeben, die vielfach auf ägyptische, mit dem Tierkult zusammenhängende Gedanken zurückgeht:

1.a.) So steht die Spitzmaus (Plut. Disputat. convival. IV 5.2; Plinius II 41.3) in Beziehung zum Mond, da sie gerade bei Neumond von gewöhnlichen Mäusen im 5. Wurf geboren wird und ihre Leberfibern der Tageszahl des Mondmonats, also 28, entsprechen. In Ägypten war sie besonders der Buto-U3dj.t heilig, welche die Griechen der Leto, der Mutter unserer Artemis gleichsetzten (cf. „Tierkult" p. 32). – 1b.) die Ziege ist das Reittier der Selene und der Hecate heilig (Roscher, Selene p. 43 und Papyrus Paris l. 2884), da sie „jungfräulich" dargebracht werden muss, ist sie eine tierische ἄωρος; das Gleiche gilt von der Hirschkuh 1b. Vom Pavian, 1c, und Ibis, 1d, als Mondtieren werden wir in § 429. 435 ausführlich sprechen und zu den „Mondkäfern", 1e, erübrigt sich jede Bemerkung. Der Flusskrebs, 1f, aber war der Selene als astrologisches Zeichen geweiht (Roscher, Selene p. 109); über den Hund, 1g, als Tier der Hecate cf. § 460. Den Falken, 1h, nennt die Anrufung im Papyrus London 121 l. 846 sq neben der Thermuthisschlange, cf. § 403, dem Geier, Käfer, Krebs, Pavian und Spitzmaus als Sympathietiere und Erscheinungsformen der Selene. – Bezüglich der menschlichen Leichenteile ist zu beachten, dass Artemis-Hecate zwar Menschen tötet (cf. z. B. Gu. Abernethy, De Plutarchi qui fertur de superstit. libello, Diss. Königsberg 1911 p. 55), das Fleisch der Leichen frisst, daher σαρκοβόρος genannt l. 2486 cf. Abernethy p. 56 s., ihr Blut trinkt, daher αἱμοπότις in orphischen Hymnen (vgl. auch die schauerlichen Sagen, die Lucan, Pharsalia VI. 739 sq. andeutet und Abernethy p. 53 sq). Hier aber wird ihr fauliges, schon zersetztes Menschenblut dargebracht, noch dazu ihr, der Jungfräulichen, von einer Jungfrau (a). Der tote Embryo (c) muss sie als Geburtsgöttin, Ἄρτεμις Λοχεία, kränken: denn ihre Aufgabe ist es doch, den Embryo ausreifen und glücklich ans Licht gelangen zu lassen (das Bild eines solchen Zauberopfers vielleicht bei Daremberg-Saglio Diction. III 1515 Fig. 4784 und unten §. 634).

§. 424. Bezüglich der Pflanzen, 2, : für die Beziehung des Cypergrases zu Selene s. Roscher Sel. p. 56. Über die Zwiebel, Knoblauch und Meerzwiebel s. unten §. 532. 533; für den Beifuss § 494. Dunkler Lorbeer (i) muss der hehren Lichtgöttin Selene verhasst sein; auch ist er sonst dem Sonnengotte Apollo heilig cf. § 516. – Auch im Papyr. Paris l. 2870 erscheinen der Obstkern (o), die Myrrhe (b), der Salbei (k) und der Weihrauch (f) als Opfer der Hecate. Die Feige (q) musste als chthonisch der Lichtgöttin Selene verhasst sein.

§. 425. Das Salz (3) endlich war dem chthonischen Kronos-Saturn heilig und wurde zu seinem Geschlechtsglied und der Aphrodite Pandemos in Beziehung gesetzt, die der jungfräulich-keuschen Artemis Selene verhasst sein musste cf. § 490 und II. § 139.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen sind zunächst

§ 426-7 die sympathisch – symbolischen Tiere

zu behandeln, die in den uns beschäftigenden Zauberpapyri und = Textstellen öfter erwähnt werden.

Da diese Papyri in Ägypten entstanden sind, ist es selbstverständlich, dass in ihren abergläubischen Zaubervorstellungen das Ägyptische einen starken Einschlag bildet. Das habe ich schon oben oft betonen können, insbesondere bezüglich der sympathisch-symbolischen Tiere aber lässt sich das wegen des ägyptischen Tierkultes auf Schritt und Tritt nachweisen, da ja natürlich auch hierin der Zauberglauben einen wilden Seitentrieb am Baume der officiellen Religion darstellt.

Zunächst ist es bemerkenswert, dass in den uns angehenden Partieen der Zauberpapyri nur jene Tiere stärker hervortreten, die auch im Tierkult eine Rolle spielten, und dass sie auch in den Papyri zu denselben Göttern und in der gleichen Weise in Beziehung gesetzt erscheinen wie im officiellen Tierdienst. Über diesen habe ich in der schon oft citierten Abhandlung ausführlich gesprochen; daher beschränke ich mich hier nur auf das Notwendigste.

Ich lasse zunächst eine Übersicht über die auch in den Zauberpapyri öfter vorkommenden Tiere folgen und über die Gottheiten, denen sie in Ägypten zugeeignet waren; die im II. Band ausgeschrieben folgenden Papyrusrecepte werden die Richtigkeit der oben ausgesprochenen Sätze hinsichtlich des Parallelismus zwischen Tiercult und Tier-Zauberglauben erweisen.

Tiergattung : heilig oder zugeeignet §. 428.

1. Affe: 1) Pavian, κυνοκέφαλος, und Babuin 2.) Meerkatze κῆπος, κέρκωψ : dem Mondgott Thoth-Hermes (TierKult p. 26/30)
2. Esel, ὄνος : dem bösen Gott Seth-Typhon (TierKult p. 102-4)
3. Falke, ἱέραξ : den guten Sonnengöttern, bes. dem Hor und seinen Formen (p. 107); dem Osiris (p. 109).
4. Fisch, ἰχθύς: 1) der Seefisch als verhasst, ebenso gewisse Flussfische: ὀξύρρυγχος, φάγρος, λεπιδωτός: dem bösen Seth-Typhon
2) heilige Flussfische: ἔγχελυς Aal, λάτος Perca nilotica, λεπιδωτός Cyprinus lepidotus, μαιῶτις Silurus carnuthi?, novius; ὀξύρρυγχος Mormyrus, φάγρος, φῦσα Schebbut Seebarbe, Silurus, Sir : dem Nil (p. 155), der Hathor von Latopolis p. 151. 154 s. (p. 155), der Göttin des Nordens Meh.t (p. 155-6), der Isis? (p. 156) dem Osiris (p. 156-7), Nil (p. 156), dem Mondgott? (p. 157) der Hat-meh.t (p. 157)
5. Frosch, βάτραχος : der Hekt (p. 149-50), dem Hor (? p. 149-50)
6. Gans, χήν, χηναλώπηξ : dem Ammon-Râ (p. 124), Harpokrates (? p. 124**)
7. Geier (γύψ) : der Mut (Hera), Neith (Athene), Nechbit (Eileithyia), Isis und allen Hathoren (p. 105)
8. Hund, κύων, : eigentlich Schakal: dem Anubis (p. 49)
9. Ibis ἶβις : dem Mondgott Thot-Hermes (p. 117)
10. Ichneumon, ἰχνεύμων : der Utit-Buto (Leto), Nechbit (Eileithyia) p. 55, Hor ohne Augen (p. 56) Chonspichrud (p. 56)
11. Käfer, σκαραβαῖος σκάραβος : dem Sonnengott (p. 158 sq.)
12. Katze, γαλῆ : der Bast (Bubastis p. 36), der Mut (Hera p. 39), dem Râ (p. 39) und Hor (p. 39*)
13. Krokodil, κροκόδειλος : 1) dem Sebak (Suchos p. 125 sq.) 2) dem bösen Seth-Typhon (p. 131 sq)
14. Löwe, λέων : dem Sonnengott Ra, Hor (p. 40 sq), dem Nil (p. 45)
15. Nilpferd, ἱπποπόταμος : 1) der Taurt (Toëris) und Apt (p. 65 sq) 2) dem bösen Seth-Typhon (p. 63 sq)
16. Rind, βοῦς: 1) Kuh 2) heilige Stiere Apis (p. 76 sq) Bakis (p. 88) Mnevis (p. 86 sq) Onuphis (p. 88): 1) der Isis und allen Hathoren : 2) dem Osiris, Month, Thum-Râ
17. Schlange, ὄφις : 1) allen Hathoren 137 sq. der Merit-seger, Mut (p. 138), Isis-Thermuthis p. 139, Utit-Buto p. 139, Nephthys und Rennut (p. 139); dem Osiris, Nau, Horsamtewe, Nehebkau p. 139-40 2) den bösen typhonischen Dämonen: Sebau, Nak, Apophis p. 145
18. Schwein, σῦς : dem bösen Seth-Typhon (p. 60 sq)
19. Skorpion, σκορπιός : der Isis-Selkit p. 164 sq
20. Spitzmaus, μυγαλή : der Utit-Buto (Leto), dem Hor ohne Augen (p. 32 sq)
21. Wolf, λύκος : dem Wep-wawet, später mit Anubis zusammengeworfen (p. 52)

Über die stichhältigen d.h. echt-ägyptischen und angeblich ägyptischen Vorstellungen, auf Grund derer die Zuteilung dieser Tiere gerade an diese Götter erfolgte, habe ich im „TierKult" oft gesprochen cf. den Index unter „Gründe der Verehrung". Da aber gerade die Ägypter als Begründer der Lehre von der Sympathie bezeichnet werden (cf. §385), will ich auch hier einiges besonders Charakteristische hersetzen:

§. 429. So war der HundsKopf-Affe dem Mondgott Thoth-Hermes heilig, „da er einen gewissen Sinn für die Conjunction des Mondes mit der Sonne hatte, beim Neumond nicht frass und nicht sah und traurig war, das Weibchen aber sogar Blut aus den Geschlechtsteilen fliessen liess." Auch frass er keinen Fisch und auch kein Brot aus Fischen, er werde beschnitten geboren wie die Priester es waren; endlich harnte er zur Zeit der Aequinoctien sowohl während des Tages wie bei Nacht genau 12 mal. Und auch der κέρκωψ oder κῆβος, die Meerkatze, hatte in ähnlicher Weise Sympathie mit dem Mond (Lydus de mensib. p. 51, 5 W. cf. überhaupt Roscher Selene p. 107): bei dieser erweiterten und verengten sich ausserdem noch die Augensterne nach der Zu- oder Abnahme des Mondes.

§. 430 Der Esel wieder war dem bösen Seth-Typhon zugeeignet, da er fahl-rötlich war wie dieser, wenig fruchtbar, auch Seth aber bringt durch Trockenheit und Glutwinde Dürre hervor und war selbst auch unfruchtbar, auch soll Seth aus der Schlacht mit Hor auf einem Esel reitend geflohen sein.

§. 431. Dagegen war der Falke mit den hehren Sonnengöttern durch Sympathie verbunden: denn er war hitziger Natur, das Weibchen gibt sich dem Männchen 30 mal nach einander hin, wie die Ägypter auch der Sonne eine 30 malige Schwängerung zuschrieben. Er allein kann in die Strahlen der Sonne sehn und den höchsten Flug nehmen.

§. 432 Der Seefisch wieder war dem bösen Seth-Typhon zugeeignet, da er im Meer, im Element des bösen Gottes lebt, in dem der gute Osiris-Nil stirbt; galt doch das Meersalz geradezu als Schaum des Typhon. Der Flussfisch Physa aber war der Mondgottheit heilig, da seine Leber mit dem Monde zu- und abnahm (cf. TierKult p. 157). In Syene verehrte man den Phagrus, weil er mit dem neuen Überschwemmungswasser ankomme und so die segensreiche Nilschwelle anzeige (ib. 157).

§. 433. Der Frosch verdankte seine Heiligung dem Umstand, dass er angeblich ebenso aus dem feuchten Nilschlamm entstand, wie einst die ersten Elementargötter aus dem feuchten Schooss des Urgewässers Nu.t durch die Einwirkung der Sonnenstrahlen (ib. 149)

§. 434. Der Geier wieder war den weiblichen Gottheiten heilig, da es angeblich bloss weibliche Geier gab und ihre Schwängerung durch den Wind erfolgte, der in Ägypten als Gott (Schu) galt (ib. p. 105).

§ 435 Besonders viel aber fabelte man von der Sympathie des Ibis mit dem Mond und seinem Gott Thot-Hermes (ib. p. 118 s. 119); doch sei hier nur angeführt, dass er seine Nahrung nach der Zu- und Abnahme des Mondes regle, dass er bei Mondesfinsternissen die Augen geschlossen halte; auch brauche er zum Ausbrüten der Eier genau 28 Tage, also einen Mondmonat; endlich deutete schon die Färbung seines Gefieders auf den Mond

indem die Vermischung der schwarzen und weissen Federn an den Flügeln ein Bild des gehörnten Mondes vorstellen. § 436. Noch geheimnisvollere Beziehungen aber bestanden zwischen dem Scarabaeus-Käfer, dem heiligen Mistkäfer und dem Sonnengotte: denn die Ägypter stellten die Sonne durch das Bild des Käfers dar, da dieser aus Rindermist ein kugelförmiges Gebilde herstelle und dieses dann nach rückwärts einherwälze. Auch lebe er 6 Monate über, und 6 Monate unter der Erde, lasse seinen Samen in die Mistkugel fahren und zeuge so; denn es gibt keine Weibchen unter ihnen! (TierKult p. 158 s.)

§. 437. Auch die Katze steht in sympathischer Verbindung mit einem Gestirn, nämlich dem Mond, denn sie sei vielfärbig, bei Nacht tätig und fruchtbar; sie wirft zuerst ein Junges, dann zwei, dann drei und so immer um eines mehr bis zu sieben (erstes Viertel), so dass sie im Ganzen 28 Junge wirft, so viel als der Mondmonat Tage hat; auch erweitern sich die Pupillen der Katzen beim Vollmond, beim Abnehmen des Mondes werden sie schmäler. Endlich harnt sie zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche 12 mal, genau jede Stunde einmal. Dann schadet ihr auch der Biss der Giftschlangen nicht und sie besiegt sie, wie einst Hor oder Râ seine Feinde in Schlangengestalt (TierKult p. 36 s. cf. unten II § 144)

§. 438. Das Krokodil hat keine Zunge und so ist es ein Bild der Gottheit, denn auch diese bedarf keiner Zunge, sondern regiert auf geräuschlosen Pfaden einherwandelnd nach Gerechtigkeit die irdischen Dinge. Wenn es sich im Wasser befindet, so fällt ein durchsichtiges Häutchen über seine Augen herab, so dass es alles sehen könne, ohne selbst gesehen zu werden, wie der höchste Gott selbst. Vor allem aber hat die heilige und mit der Sonne mystisch verbundene Zahl 60 für das Tier eine grosse Bedeutung: 60 Wirbel hat es im Rückgrat, 60 Zähne in jedem Kiefer, 60 Nerven umgürten es; auch legt es gerade 60 Eier, die es in 60 Tagen ausbrüte. 60 Tage ruht es alljährlich in einer Höhle, unbeweglich, ohne Nahrung zu sich zu nehmen. Ist es da nicht ein heiliges Tier, das Tier des gütigen Sonnengottes? Das wird uns noch klarer, wenn wir hören, dass es sogar 365 Zähne hat, soviele als das Sonnenjahr Tage hat (TierKult p. 125-6). Und doch ist es eigentlich ein scheussliches Ungeheuer, voll Tücke und Grausamkeit, ein Fluch für den Menschen. Was Wunder, wenn der Unhold Seth-Typhon es liebt und in seiner Gestalt die guten Sonnengötter und Osiris verfolgt (l. c. 131 s.)

§. 439. Am Löwen aber weist alles auf die Sonne und ihren Gott hin: denn er ist ein feuriges Tier, er liebt die heisse Sonnenglut, sein Kopf ist von der gelben Mähne wie die Sonne von ihren Strahlen umgeben; bei Nacht kannst du das Sonnenfeuer aus seinen Augen leuchten sehen. Wie die ruhelose Sonne schläft er fast gar nicht, und selbst wenn er schläft, leuchten seine Augen (l. c. 42).

§. 440. Rötlich braun und, wenn es noch klein ist, rötlich ist das Nilpferd wie der rotköpfige und fahlrötliche Seth-Typhon, es sieht wie ein ungeheuer grosses Schwein, das Tier des garstigen, unreinen Seth, aus und wird ihm daher wohl auch sympathisch sein (l. c. 63-5).

§. 441. Die Schlange wieder ist ein Kind der Erde; sie ist schwer wie Erde, schlüpfrig wie Wasser, steht also in Sympathie zu jenen Elementen, aus denen auch die ersten Götter hervorgingen. Auch altert sie ebenso wenig wie diese: denn sieht sie alt und verblasst aus, so streift sie ihre Haut ab und glänzt in neuer Jugendfrische und Farbenpracht, und überhaupt, sie ist unsterblich wie die ewigen Götter! Doch wehe dem, der von einem solchen Tier gebissen wird! er ist rettungslos dem Tod verfallen: ein böser Daemon, Seth oder seine Spiessgesellen stecken in dem unheimlichen Wurm, in dieser Gestalt hatten sie sich einst sogar an die guten Götter herangemacht (l. c. 136 sq.).

§. 442. Wenn der fromme Ibis und der gottesfürchtige Pavian über die Abnahme des Mondes trauern, dann fühlt sich das ekelhafte Schwein am wohlsten, denn da begattet es sich am liebsten. Es liebt Morast, Kot, Gestank, es frisst sogar Leichen. Wer Saumilch trinkt, bekommt Aussatz und Krätze am ganzen Leib. Nur dem Götter- und Menschenfeind kann solch ein Geschöpf lieb sein; den guten Göttern und ihren Dienern ist es ein Abscheu (l. c. 60 sq).

§. 443. Beim Skorpion stehen die Schwanzringel wie die Luftröhre mit den Kehlkopfknorpeln aus, daher steht er in Sympathie mit diesem Organ, durch das wir die Lebensluft einatmen. Sein Name aber, der mit der Consonantengruppe *srk* gebildet ist, kann auch „atmen" bedeuten; so steht also dieses Tier in doppelter Hinsicht in Sympathie zu jener Göttin, die die kühlen, erfrischenden Nordwinde sendet, zu Isis-SelKit (l. c. 165).

§. 444. Die Spitzmaus endlich ist blind, daher ist sie dem blinden Horus eigen, den Isis als unreife Frühgeburt zu Athribis geboren hat (l. c. 34).

§. 445. Nach solchen und ähnlichen Gesichtspunkten stellten die Ägypter oder wenigstens die griechischen Schriftsteller, die das berichten, eine geheimnisvolle Verbindung zwischen Tieren und Göttern her, diese bedienten sich jener auch oft, um ihren Willen kund zu tun oder auch um die Zukunft zu enthüllen, und so gibt es mantische, die Zukunft enthüllende Tiere (μαντικὰ ζῷα).

§. 446. Mit Recht sagt daher Origenes c. Cels. IV 93 Sp. 1172: ἑκάστῳ ζῴῳ συγγενεῖς δαίμονες... ἔοικεν οὖν τις εἶναι ἑκάστῳ δαιμόνων γένει κοινωνία πρὸς ἕκαστον εἶδος ζῴων... καὶ οἱ μὲν τοῖσδε τοῖς ζῴοις χρῶνται εἰς ἀπάτην τῶν ἀνθρώπων... ἕτεροι δὲ δι' ἄλλου εἴδους προδηλοῦντες, καὶ ὅρα ἐφ' ὅσον εἰσὶν οἱ δαίμονες μιαροί, ὡς καὶ γαλᾶς ὑπό τινων παραλαμβάνεσθαι πρὸς τὸ δηλοῦν τὰ μέλλοντα – deshalb hat Moses auf Befehl Gottes diese mantischen Tiere für unrein erklärt (Levit. 11). Auch Eustathius (Ad Il. 1206 p. 87 Paris) sagt treffend: οὕτω καὶ ἄλλα τῶν ὀρνέων ᾠκείωται ἄλλοις θεοῖς διὰ τὴν πρὸς ἐκείνους συγγένειαν ἢ κατὰ τὸν τῆς κλήσεως τύπον (d. i. auf Grund der etymologischen Sympathie) ἢ κατὰ ἐνεργείας ταυτότητα.

§. 447. Natürlich konnte oder mochte sich der Gott bloss in einem ihm durch Sympathie verbundenen

Tiere verkörpern, aber auch nicht in jedem; dazu suchte er sich ein ganz bestimmtes Exemplar aus, das ganz bestimmte heilige Symbole an sich hatte. Nach dem sogenannten Iamblichus glaubte man sogar, dass der Gott diese Incorporationstiere selbst zeuge (cf. oben § 387) um in ihnen wohnen zu können, und bezüglich des heiligen Stieres Apis wird das auch durch die ägyptischen Denkmäler und die Schriftstellernachrichten bezeugt (Tierkult p. 78).

§. 448. Natürlich standen auch diese heiligen Erkennungszeichen mit dem Gott in Sympathie. So musste der Apis, der mit dem schwarzgefärbten Osiris in Verbindung gebracht wird, schwarz sein, auf der Stirn aber einen weissen, dreieckigen Flecken haben, einen geierartigen Fleck auf dem Nacken, einen andern, der den zunehmenden Mond symbolisierte, auf der rechten Seite, doppelte Haare im Schwanz und unter der Zunge einen käferartigen Wulst, jedenfalls ein Symbol des als westliche Sonne aufgefassten Osiris. Aelian Hist. anim. XI. 10 sagt ausdrücklich, dass die Ägypter 29 solcher Zeichen kannten und sie symbolisch deuteten: „Eines kennzeichne das Anschwellen des Nils (Osiris wird auch mit dem Nil identificiert!), ein anderes habe die Gestalt der Welt, ein drittes zeige an, dass die Finsternis älter sei als das Licht, und ein viertes endlich künde die Mondgestalt der Selene (cf. Tierkult 78 sq.)". Ähnliches wird vom Stier Mnevis l. c. 87 und Onuphis l. c. 88 sowie von den heiligen Incorporationswiddern berichtet (l. c. 94 sq.) und die Kenntnis dieser heiligen Symbole war eine Geheimwissenschaft der priesterlichen Hierogrammaten und stand wohl auch in den heiligen Tempelschriften verzeichnet cf. Tierkult p. 13.

§. 449. Über diese sympathisch – symbolischen Tiere und ihre Stellung zu Religion und Aberglauben liegen zahllose Nachrichten sowie eine reiche moderne Litteratur cf. besonders O. Jahn, Berichte der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 1888, Dieterich Papyr. mag. Prol. 784-6; Heim Incantamenta; Deubner De incubatione für die officielle Tempelincubation, die auch für die magische Divination viel Paralleles bietet p. 39 sq. Hopf Tierorakel und Orakeltiere 1888 (mit ungenauen Citaten), P. Schwartz Menschen und Tiere im Aberglauben, Programm Cell. 1888; Babick, Dissertat.; O. Keller, Tiere des klassischen Altertums; Riess „Aberglauben in Pauly-Wissowa's R. E.; für die Zauberpapyri besonders Kropatschek's Dissertation; A. Abt, Die Apologie. – Schon im Altertum gab es hierüber Specialschriften; cf. Fabricius Bibliotheca Graeca IV p. 295 sq. (prior. ed.): Ἀνατολίου περὶ τῶν κατὰ ἀντιπάθειαν καὶ συμπάθειαν; p. 333: Δημοκρίτου περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν; hieher gehört auch Aelian, Hist. anim. I 35-7 Geoponica XV 1. der Physiologus (besonders auch als letzte Fassung bei Pitra Spicileg. Solesm. III p. 338 sq.) cf. dazu Carus, Geschichte der Zoologie p. 109 sq. — Ich muss mich hier auf einige Bemerkungen über jene Tiere beschränken, die in den besonders in Betracht kommenden Zauberpapyri öfter erwähnt werden. Das Gleiche gilt auch für die später zu behandelnden Pflanzen, Steine, Minerale und Metalle.

§. 450. Der Esel erscheint durchwegs als ein unheilvolles, „daemonisches" Tier. Interessant ist eine Gemme bei Kopp (Palaeogr. crit. IV 315): hier sitzt Hor (Harpokrates) mit dem Zeigefinger an der Lippe, in der Rechten die Geissel statt wie sonst auf der Lotusblume auf einem umgekehrten Eselskopf (= besiegter Seth-Typhon), der auf den Ohren und der Stirne aufsteht; auf der Rückseite die griechische Inschrift ἰσχυρὸν καὶ ἀνείκητον (l. -νί-) davon umschlossen das Zauberwort ριφ (ähnlich auf p. 318 der Kopf des Heracles und Meleager auf einem Eberkopf). Auch das Geschrei des Esels galt als böses Omen; denn Chrysostomus sagt (ad Pauli Ephes. 4 homil. 12): πολλῶν δειμάτων τοῖς Ἕλλησιν ἡ ψυχὴ μεστή ... κἂν ὄνος ἀνακράξῃ ... καθάπερ μυρίοις δεδεμένοι δεσμοῖς πάντα ὑποπτεύουσιν. Ganz ebenso natürlich auch in Ägypten: denn in Lycopolis und Busiris bediente man sich durchaus keiner Trompeten, da ihr Klang dem Geschrei des Esels ähnlich sei, den sie überhaupt für ein daemonisches Tier hielten (Plut. De Iside 30 cf. 31) §. 451. Auch mit dem Gott der Juden brachte man ihn in Verbindung. So bei Plutarch l. c. 31, der ausdrücklich die Sage, Typhon sei auf einem Esel reitend dem Hor entflohen mit den jüdischen Geschichten in Verbindung setzt. Als Antiochus Epiphanes nach der Eroberung Jerusalems auch das nur den Priestern zugängliche Adyton des Tempels betrat, soll er hier das ἄγαλμα λίθινον ἀνδρὸς βαθυπώγωνος gefunden haben καθήμενον ἐπὶ ὄνου μετὰ χεῖρας ἔχον βιβλίον und er schloss daraus, dass dies den Moses vorstelle, den Begründer Jerusalems und der gottverhassten Religion (Diodor bei Photius cod. 244 pag. 379 b 15 sq.)

§. 452. Daher war das Eselsopfer den Göttern zuwider, den griechischen allerdings nur in Griechenland, während sich Apollo dieses Opfer bei den Hyperboraeern (!) gern gefallen liess (Antoninus Liberalis 20), die auch als Skythen gedeutet werden: Clemens Alex. Protrept. II 29 (I pag. 30). – Besonders wichtig aber ist für uns der Bericht Ammians XXX 5: Im Jahre 375 n. Chr. unter Kaiser Valens wurde Faustinus, der Schwestersohn des praetorischen Praefecten Iuventius, als Staatssecretär beim Heere, auf die Folter gebracht und durch den Henker getötet: man machte ihm nämlich ein Verbrechen daraus, dass er einen Esel getötet haben sollte, wie seine Ankläger behaupteten, zum Zwecke geheimer Künste, wie er selbst aber versicherte, zur Bereitung eines Mittels gegen Haarausfall. Das beweist deutlich, dass man auch ausserhalb Ägyptens im IV. Jahrhundert den Esel im Schadenzauber verwendete, genau so wie im demotischen magischen Papyrus col. XXV. 23 sq.: Hier wird ein Mittel angegeben, ein Weib von ihrem Mann zu trennen. Man fängt eine Schwalbe und einen Wiedehopf, nimmt das Blut eines Eselshengstes und einer Zecke von einer schwarzen Kuh; damit beschmiert man die beiden Vögel, ihre Köpfe aber mit Lotussalbe, spricht vor Sonnenaufgang einen Spruch über sie, schneidet ihnen die Köpfe ab, nimmt ihre Herzen heraus, beschmiert diese mit dem Blut des Esels und der Zecke, wickelt sie dann in eine Eselshaut, lässt das 4 Tage an der Sonne trocknen, steckt es in eine Schachtel, legt diese im Hause der beiden nieder, die man entzweien will. – Auch

Seth nämlich, der Gott des Esels, hatte durch den Ehebruch des Osiris mit seiner Gattin Nephthys Unglück in der Ehe gehabt und so ist es natürlich, dass er auch anderer ehelichen Frieden stören will (cf. Plutarch Is. 14). Als Friedensstörer kennt ihn auch der Papyrus Leid. V pag. 15; denn dort steht die Anrufung: Ἐπικαλοῦμαί σε τὸν ἐν τῷ κενῷ πνεύματι δεινὸν ἀόρατον θεὸν φθοροποιὸν καὶ ἐρημοποιόν, μισοῦντα οἰκίαν εὐσταθοῦσαν, κάτωπὸν πράσσοντα· ἐπικαλοῦμαί σου τὸ μέγα ὄνομα· ποίησον τὸν δεῖνα διαχωρισθῆναι ἀπὸ τῆς (P. τοῦ ♀) δεῖνα ιωιω ιωβρακ κραβρουκριου βοτριου απωμψ στρουτελιψ κτλ. (Zauberworte, d. h. das μέγα ὄνομα des Seth). ἐξορκίζω σ' ἐπὶ τῆς πάλης τοῦ Ἰάω· διάκοψον τὸν δεῖνα ἀπὸ τῆς (P. τοῦ ♀) δεῖνα, ὅτι ἐκεῖ... ξανδικαι..... ουβαεμε... τεβερε τερριθιω....... Teilweise dieselbe Formel auch an Seth, aber unter Verwendung von Erzeugnissen des Meeres, das als typhonisch galt cf. unten § 592 (ταριχίου ὄστρακον = Scherbe von einem Pökelgefässe, in welchem Meeresfische durch das ebenfalls typhonische Meersalz conserviert wurden) auch im Papyrus Leiden V col. XI l. 15 sq. und im demotischen magischen Papyrus col. 47, hier aber wieder in Verbindung mit dem Esel. §. 453. Das obige Stück aus dem Papyrus Leiden V col. XV liefert auch wieder einen Beleg für die Verbindung des Seth-Typhon mit Jahweh-Iao (für Ἰάω = Jahweh cf. unten § 743), denn unter dem Hinweis auf den Ringkampf, πάλη, mit Ἰάω haben wir wohl eine Anspielung auf den Ringkampf zwischen Jakob und dem „Manne" zu verstehen, der mit Jakob „rang, bis die Morgenröte anbrach" Genesis 1. 32 (25) sq. und der für Jahwe selbst oder für den Erzengel Michael erklärt wurde (cf. Lueken, Michael p. 16-17, Talmudstellen); davon weiss übrigens auch der Papyrus London 121, l. 670: denn dort heisst es in einer jüdisch gefärbten διαβολή, die verleumdete Person habe gesagt ὅτι Ἀδωναὶ (i. e. Jahweh) ὑπὸ Ἰακωβὶ βίᾳ ἐβλήθη, also in jener πάλη besiegt wurde, eine schwere Beleidigung für Adonai-Jehowah (Die Stelle ist leider stark beschädigt: οτι αδωναι επι χαωβια|εβληθη liest Kenyon ... κλωβια εβληθη Wessely). Wieso aber oben im Papyrus Leiden V col. XV für den Jakob der biblischen Erzählung Seth-Typhon eintreten konnte, erklärt vielleicht der Umstand, dass an 4 Stellen Ἰακουβιαι als Name des Seth vorkommt: cf. den Διακοπός des Papyr. Leiden V XI 15 sq. ιαια ιακουβιαι ιωερβηθ, ιωπακερβηθ, ιωβολχοσηθ; col. XV 28 ιακο... ιαω... ερβηθ πακερβηθ κτλ. Papyr. Lond. 121 l. 712 sq. s. oben. Papyr. Paris 2223 ιω βολχοσηθ· Ιακουβιαι· Ιω παταθναξ· ερβηθ Ιω πακερβηθ cf. unten II. 142. — Ιακουβιαι klingt so stark an Ἰακώβ oder Ἰακούβ an, dass man in jenem Ringkampf den Seth dem Judengott entgegenstellen konnte, um aus jener Schriftstelle zu beweisen, dass der ägyptische Gott nicht schwächer sei als der gewaltige und gefürchtete Gott der Juden; denn in der Genesis verläuft der Ringkampf unentschieden. Im Papyr. London 121 l. 712 ist übrigens Jahweh mit Seth schon ganz zusammengeflossen, denn hier spricht der Beschwörende zu einem Weintrank, den er als Liebestrank verwenden will: σὺ εἶ οἶνος, οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλ' ἡ κεφαλὴ τῆς Ἀθηνᾶς. σὺ εἶ οἶνος, οὐκ εἶ οἶνος ἀλλὰ τὰ σπλάγχνα τοῦ Ὀσίρεως, τὰ σπλάγχνα τοῦ Ἰαω Πακερβηθ (= Seth) Σεμεσιλαμ κτλ. ὁ ἐπὶ τῆς Ἀνάγκης τεταγμένος Ιακουβιαι βω Σαβαωθ (= Ἰακουβ Ἰαιβω Σαβαωθ Fahz p. 138 der Ιαιβω dem Tetragramm יהוה Ἰάω gleichsetzt) Ἀδωναί, Ἀβρασαξ κτλ. §. 454. Bezüglich der Zueignung des Esels an Seth und seiner Darstellung mit dem Eselskopf — so in der Spätzeit z. B. auch in der Zauberzeichnung des Papyrus Mimaut bei Wessely, Denkschriften der Wiener Akademie 36, 1888, Pg. 142; ursprünglich der Kopf des Okapi oder eher des afrikanischen Ameisenbären cf. Tierkult p. 102-3, 165 — ist endlich noch auf eine Gemme im Besitze Edw. Odgers in Oxford hinzuweisen, die R. Wünsch Deisidaimoniaka im Archiv für Religionswissensch. 12, 1909, 21 sq. veröffentlichte: hier ragt aus einem bauchigen, mit 2 flachen, steil aufsteigenden Henkeln versehenen Wasserkruge mit Fuss ein nackter männlicher Oberkörper mit einem nach rechts schauenden Tierkopfe; in den beiden wagrecht ausgestreckten Händen hält die Figur je einen nach unten gewendeten Palmwedel (?). Zu beiden Seiten der Figur je ein ihr zugewendeter Vogel, die Hieroglyphe für Wasser 𓈖 — es handelt sich ja um eine ὑδρία, einen Wasserkrug — rechts und links vom Kopfe je eine Zeichnung, die ich dem Zeichen für die mhtš (?)-Krone d. h. für die rote Krone von Unterägypten 𓋔 gleichsetzen möchte. Wünsch deutet den Tierkopf auf den Okapi-, wohl eher Esels-Kopf des Seth, mithin die ganze Figur auf Seth-Typhon. Dazu würde auch die rote Krone von Unterägypten passen, da Rot die Farbe des bösen Seth war cf. unten § 615. Wünsch verweist ferner auf eine Gemme bei Matter Histoire du Gnost. Taf. II C 3, wo auch ein eselsköpfiger Gott auf einem Gegenstand steht, den man für eine Hydria halten kann, und auf der Gemme Tafel XLIX scheint der Eselskopf des Seth auf einem Krug zu liegen. Zu dieser Beziehung des Seth-Typhon zur Hydria stimmt es vortrefflich, dass auf griechischen Verwünschungstafeln aus Blei (cf. unten § 608) aus dem V. Jahrhundert n. Chr., die man an der Via Appia, der Gräberstrasse gefunden hat (Sethianische Fluchtafeln ed. Wünsch p. 86) ein θεὸς Ἐφυδρίας angerufen wird, was Wünsch mit Recht für ὁ ἐφ' ὑδρίας „Der auf dem Wasserkrug" erklärt und auf obige Darstellung des eselsköpfigen Seth auf der Hydria bezieht; auf jenen Bleitafeln steht nämlich nicht Seth selbst als θεὸς ἐφ' ὑδρίας, wohl aber ein böser Daemon, der ihm untersteht. §. 455. Eine Erklärung für diese eigentümliche Verbindung des Seth und seiner Daemonen mit dem Wasserkrug sagt Wünsch nicht geben zu können. Ich glaube indes, dass der Wasserkrug hier den Osiris, den Todfeind des Seth, bedeuten soll und die ganze Darstellung den Sieg des Seth über seinen Gegner. Die Sympathie der Darstellung und der Anrufung an Seth oder den sethischen Daemon ὁ ἐφ' ὑδρίας mit dem, was die Verfertiger dieser Dinge



Abb. 1. Gemme Edw. Odgers.

bezweckten, besteht darin, dass Seth so, wie damals den Osiris jetzt auch alle Feinde des Magiers unterwerfen und töten soll. Die Hydria aber möchte ich deshalb dem Osiris gleichsetzen, weil ja erstens die Gleichung Osiris = Nilwasser hinreichend bezeugt ist (vgl. für die Spätzeit besonders Zimmermann, Rel. p. 43 und für den Zauberglauben den Papyr. Leiden. V VII 23-4: ἐγώ εἰμι Ὄσιρις ὁ καλούμενος ὕδωρ, ἐγώ εἰμι Ἶσις ἡ καλουμένη δρόσος, ἐγώ εἰμι Ἡσενεφὺς ἡ καλουμένη ἔαρ. Gleich darauf heisst es übrigens noch: ἐγώ εἰμι εἴδωλος^sic .. ὡμοιούμενος κορκοδείλῳ, ἐγώ εἰμι σοῦχος i.e. das heilige Suchos-Krokodil cf. Tierkult p. 126. 128. 178.) und weil zweitens in der Spätzeit Osiris tatsächlich als Wasserkrug dargestellt wurde, so in der Bronze zu Berlin № 9008 bei Erman Rel.² 271. s. Abb. 2. Davon weiss ja auch Apuleius, da er bei der Beschreibung der grossen Isisprozession von einem der im Zuge einherschreitenden Priester sagt, „dass er am glücklichen Busen das verehrungswürdige Bild des höchsten Gottes trug, keinem Haustier, Vogel oder Wildtier ähnlich, ja nicht einmal einem Menschen", wie sonst Osiris dargestellt wurde, sondern einen kunstvollen bauchigen Krug, aussen mit wunderlichem ägyptischen Bildwerke bedeckt und mit einem ebenfalls kunstvollen Henkel versehen (Metam. XI 11). Auch Clemens von Alexandria erwähnt in seiner Schilderung einer solchen Procession den προφήτης, der da ἔξεισι προφανὲς τὸ ὑδρεῖον ἐγκεκολπισμένος (Stromat. VI 4 cf. dazu Zimmermann p. 135 sq. 144) und das deckt sich mit einer Darstellung im Tempel von Denderah, wo Priester abgebildet sind, die ein ὑδρεῖον halten cf. Mariette Denderah IV. 8, 17. So ist der Wasserkrug geradezu zum Abzeichen der Priesterwürde geworden, daher hält auch die Isispriesterin Amaryllis auf ihrem Grabstein in Athen in der Rechten das Sistrum, das Klapperblech der Isis, in der Linken aber den Wasserkrug des Osiris s. Abb. 3 cf. Erman, Rel. p. 270.¹)



Abb. 2. Berlin № 9008 nach Erman.

§. 456. Da Seth als Princip des Bösen auch als oberster aller böser Daemonen galt wie Beelzebub als Herr aller unreinen Geister, so musste unter Umständen auch sein Tier, der Esel und Teile dieses Tieres als Daemonen abwehrend gelten: die Daemonen getrauten sich nicht heran, wo sich das Symbol ihres Herrn befand. So erklärt sich die Bemerkung des Damigeron Latinus 47 p. 194 (Abel) über den Chrysolith: „Pertusus et transiectus cum setis asininis (also von Eselsborsten) et alligatus in sinistro bracchio omnia daemonia vincit." Doch muss der Esel schon in sehr alten Zeiten, da die Griechen wohl noch kaum etwas von Seth wussten, ganz allgemein als daemonisches und daher auch als Daemonen abwehrendes Geschöpf gegolten haben, da schon Empedokles seuchenbringende Winde von Akragas dadurch wegscheuchte, dass er Eselshäute aufhieng (Καθαρμοί v. 464. ähnlich hielten aufgehängte Häute von Hyaenen oder Seehunden Hagel und Blitz ab cf. Geoponica I. 14, 3, 5; I. 16; Plutarch Sympos. IV 2, 1 sagt, dass diese Felle ἔχουσι δύναμιν ἀντιπαθῆ, cf. Rohde Psyche II 172, 3.



Abb. 3 Die Isispriesterin Amaryllis.

§. 457 Ebenso wie der Esel wird auch der Falke öfter in den Zauberpapyri genannt und zwar regelmässig als sympathisches Tier, als σύμβολον, des Sonnengottes. Über die Zueignung dieses Vogels an ihn (Hor) und die Gründe dafür habe ich oben § 431 und in meinem Tierkult p. 107 sq. gesprochen; hier mögen einige Stellen folgen, die den Falken als mantisches Tier nach ägyptischer Auffassung erscheinen lassen. So sagt Diodor I 87, der Falke werde in Ägypten deshalb verehrt, weil dort die Vogelschauer hauptsächlich aus dem Flug der Falken die Zukunft deuten, doch ist von ägyptischen Auspicien durch die Denkmäler bisher nichts bekannt geworden. Wichtiger ist die Stelle bei Porphyrius De abstin. IV 9.: „der Falke ist dem Helios lieber als der Mensch (nach ägyptischer Auffassung),

¹) Daraus erklärt sich auch die Bedeutung der beiden Vögel, rechts und links von dem Wasserkrug auf Abb. 1: es sind zweifellos die beiden Schwestern des von Seth ermordeten Osiris, Isis und Nephthys in Falkengestalt, wie sie ihren getöteten Bruder beklagen. So erscheinen sie nicht selten auf den Denkmälern neben Osiris selbst oder auch neben jedem als Osiris geltenden Toten z. B. im Totenpapyrus des Hunefer (bei Budge Tafel 9 cf. unten II § 187) oder in einer Vignette des Buches „Von dem, der in der Unterwelt ist" (d. h. des getöteten Osiris), die ich in II § 187 abbilde. Davon weiss übrigens auch der Papyrus London 121 l. 230 sq. = Papyr. Lond. 122 l. 65 sq., da es dort von dem beschworenen Gotte Bes heisst: ἀνάστα δαῖμον, οὐκ εἶ δαίμων ἀλλὰ τὸ αἷμα τῶν δύο ἱεράκων τῶν πρὸς τῆς κεφαλῆς τοῦ Ὀσίρεως λαλούντων καὶ ἀγρυπνούντων. Endlich sei auch noch an die bekannte Stelle bei Plutarch erinnert, wo erzählt wird, Isis habe sich in Falkengestalt auf den toten Osiris gesetzt, mit ihren Flügeln Wind gemacht, so die Zeugungskraft des toten Gottes geweckt und von ihm den Harpokrates i.e. Hor, das Kind, empfangen. Der Sieg des Seth aber wird auch auf unserer Gemme gewiss besonders eindringlich vor Augen geführt, wenn neben dem Ermordeten auch noch seine nächsten Verwandten als unterworfen und besiegt dargestellt sind.

denn er ist ganz Blut und Geist ... nach seinem Tode aber soll er weissagende Kräfte besitzen, soll vom Körper befreit die höchste Vernunft und Prophetie entwickeln, Götterbilder schaffen (d.h. Götterbilder beseelen) und Tempel (d.h. die kleinen ναοί, in denen die Götterbilder standen und auch von den παστοφόροι herumgetragen wurden) bewegen können". Diese Notiz wird nämlich durch die Zauberpapyri vollinhaltlich bestätigt cf. unten II § 192. Auch eine zweite Stelle desselben Porphyrius (II 48) gehört hierher, worin er sagt, dass, wer die Seelen weissagender Tiere in sich aufnehmen wollte, deren wesentliche Körperteile verschlang z.B. das Herz von Raben, Maulwürfen und Falken, um deren gleich einem Gott weissagenden Seelen mit dieser Speise in sich aufzunehmen (cf. auch unten II § 283 VI. 286) – Dazu stimmt, dass sich auf der Bentreschstele der Gott in Falkengestalt offenbart: Der Fürst von Bechten behielt die wunderkräftige Statue des Gottes Chonsu, „des Ausführers der Pläne in Theben", der seine Tochter von einem bösen Daemon geheilt hatte bei sich. Nach 3 Jahren und 9 Monaten aber „lag der Fürst eines Tages auf seinem Ruhebett [und schlief]; da sah er, wie dieser Gott aus seiner Kapelle herauskam: er hatte die Gestalt eines goldenen Falken (nach Lemm, Lesestücke p. 80 l. 20: [hieroglyphs]) und flog zum Himmel empor nach Ägypten zu. Als der Fürst erwachte, war er voll Schrecken und sagte zum Priester des Chonsu, des Ausführers der Pläne in Theben: „Dieser Gott, der bei uns verweilt hat, zog nach Ägypten, es möge nunmehr auch sein Wagen [mit dem jetzt nicht mehr beseelten Götterbilde] nach Ägypten ziehen!" Der Fürst von Bechten liess diesen Gott nach Ägypten ziehen" (Wiedemann, Sagen und Märchen p. 93).

§. 458. Auch der Fische gedenken die Zauberpapyri oft und zwar immer als unreiner und gottverhasster Tiere, was natürlich auf ägyptische und auch syrische Auffassungen zurückzuführen ist, wobei aber bei den Ägyptern das Tabu des Abscheu's, bei den Syrern das der Verehrung vorliegt. Für den Abscheu der Ägypter vor dem Seefisch als Tier des Seth habe ich im „Tierkult" die Belege gebracht, cf auch oben § 432. Hier will ich die Hauptstelle ausschreiben, da wir auf sie unten §. 789 zurückgreifen müssen: „Als Typhon (Seth) auf der Jagd den Leichnam des Osiris, den Isis aus Byblos nach Ägypten zurückgebracht hatte, fand, zerriss er ihn in 14 Stücke und warf sie in den Fluss; das Schamglied wurde sogleich vom Lepidotus, Phagrus und Oxyrhynchus gefressen, weshalb diese Fische auch unter allen Fischen am meisten verabscheut werden (Plutarch De Iside 19 Eine Reminiscenz liegt auch vor im altägyptischen Märchen von den beiden Brüdern; hier schneidet sich Batau sein Glied ab und wirft es in den Nil, wo es der Zitterwels frass ([hieroglyphs] nach Lemm l.c. p. 91 l. 7 Ende. cf. Wiedemann l.c. p. 65). Daher gehört auch in Ägypten die Enthaltung vom Fischessen zur Vorbedingung des Gelingens eines Zaubers; das beweisen die Zauberpapyri (cf §. 852) die das wiederholt ausdrücklich erwähnen, aber auch das originalägyptische Totenbuch, dessen 64. Kapitel (ed. Naville, Nachschrift in Ca) besagt, dass wer einen alten Zauberspruch recitieren will, sich waschen soll und kein Weib berühren darf, aber auch kein Kleinvieh und keine Fische (cf. auch Zimmern Rel. p. 157-8) Diese Enthaltsamkeit von Fischen gehörte auch zu den Speisegeboten der Pythagoreer, wohl unter ägyptischem Einfluss, da ihnen die θαλάσσια ὄψα antipathisch waren, wie den ägyptischen Priestern; sagt doch Iamblichus De vita Pythag. 21 (98), dass die Pythagoreer τῶν θαλασσίων ὄψων σπανίως χρῆσθαι· εἶναι γάρ τινα αὐτῶν δι' αἰτίας τινὰς οὐ χρήσιμα πρὸς τὸ χρῆσθαι τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει. Dabei werden die Seefische, deren sie sich enthielten, auch ἱεροί genannt, wobei aber ἱερός auch das Tabu des Abscheus in sich begreifen kann (Diogen. Laert. VIII 1 (34). Auch die Neuplatoniker teilten diese Ansicht; so sagt Iulian in seiner Rede auf die Göttermutter (Orat. IV 176 B) also mit Rücksicht auf syrische Tabuvorstellungen: „Der Genuss aller Fische ist verboten, das ist eine Sache, die uns und die Ägypter gemeinsam angeht. Aus zwei Gründen, glaube ich, ist das Essen der Fische verboten: Erstens weil wir das, was wir den Göttern nicht in Gestalt von Opfern darbringen, auch nicht selbst essen sollen ... Wir opfern allerdings auch Fische, aber nur in bestimmten Sühnopfern, wie die Römer das Pferd, Griechen und Römer den Hund der Hecate opfern ... doch nicht als Ehrenopfer, bei denen allein wir Tischgemeinschaft mit den Göttern haben dürfen. In diesen Ehrenopfern aber bringen wir den Göttern keine Fische dar, weil wir sie nicht ausweiden, uns nicht um ihre Vermehrung kümmern, auch keine Herden von Fischen halten, wie von Schafen und Rindern ... Der zweite Grund aber, der mir noch mehr zu passen scheint, ist der, dass sie durch ihren Aufenthalt in der Tiefe des Wassers noch mehr unterirdisch, χθόνιοι, sind als die Erdgewächse". Als den Pythagoreern besonders verhasste Fische werden die τρίγλη und der μελάνουρος genannt, deren sie sich besonders zur Zeit der Reinigungen und Sühnungen, ἁγνεῖαι, zu enthalten hatten (Diog. Laërt. VIII. 1. 33, 34). Das gleiche Gebot hatte aber auch für diejenigen Geltung, welche von der officiellen Tempelincubation beim Asklepios, Serapis, Amphiaraos, Trophonios etc. Gebrauch machen wollten (Deubner de incub. p. 14-17). Beide Fische galten vermutlich als χθόνιοι: der „Schwarzschwanz" wegen seiner schwarzen Flecken und die Seebarbe (mullus) als Tier der chthonischen Hecate, der man sie διὰ τὴν τοῦ ὀνόματος οἰκειότητα weihte τρίμορφος γὰρ ἡ θεός (fragm. 16 des Apollodor Περὶ θεῶν bei Athen. VII. pag. 325 B = FHG I 431.) oder weil die Mondgöttin in dreifacher Erscheinungsform, als Hecate, Selene und Artemis angerufen wurde, oder weil der Mond am 3. Tage nach Neumond wieder sichtbar wird (Eustath. ad Hom. Il. I 206 pag. 87 Paris); und da man der Hecate die Erregung des Wahnsinns, μανία, zuschrieb, so nannte man den Fisch auch μαινίς „Tollfisch" (fragm. des Melanthios Περὶ τῶν ἐν Ἐλευσῖνι μυστηρίων bei Athenaeus l.c = FHG IV 444) und o-

pferte ihn ihr auch gelegentlich aus diesem Grunde (Eustath. l. c.). Doch soll man dies am Artemisfest auch deshalb getan haben, weil die τρίγλη den giftigen Seehasen jagte und sie daher eine Jägerin, eine κυνηγέτις sei wie die Göttin (frag. des Hegesandros aus Delphi bei Athen. l. c. = FHG IV 420, cf. für die τρίγλη noch Kratinos, Trophon frag. 221 (I p. 80 Kock); Plato frag. 173 (I pag. 647 K.); Nausicrates frag. 1, 10 (II pag. 295 K.); Charicleides frag. bei Kock III pag. 293 Roscher Selene p. 117. 492. Endlich sei noch auf das jüdisch-griechische Testament Salomos hingewiesen, das auch die Sympathie zwischen Fischen und bösen Daemonen kennt; der δαίμων Ἀσμοδαῖος sagt dort nämlich zu Salomo (Sp. 1324) διώκει με ἰχθύος γλάνου, ὃς εὑρίσκεται ἐν τοῖς ποταμοῖς Ἀσσυρίων, ἧπαρ καὶ χολὴ ἐπὶ μυρικίνῳ ἄνθρακι ἐπικαπνιζόμενα. Dieser dem Asmodaeus also antipathische Fisch heisst gewöhnlich γλάνις (ὁ, selten auch ἡ, so Pausan. IV 34. 1) und war eine Welsart. Schliesslich sei noch darauf hingewiesen, dass auch in der Traumdeutung der Fisch zu allermeist Ungünstiges bedeutete, worüber Artemidoros' Traumbuch (II 14, 18) viel Interessantes bietet.

§. 459 Auch der Hahn spielt in den Zauberpapyri und im Zauber überhaupt eine nicht unbedeutende Rolle, indem er oft als Object von Zauberopfern erwähnt wird (Cf. besonders Deubner, De incub. p. 47, Zauberpapyri; 46, 33-4. Baethgen, De vi ac significatione galli in religionibus Graecorum et Romanorum p. 32 sq 23 sq. Riess bei Pauly-Wissowa, Aberglaube p. 72; Stengel, Griechische Kultusalterth.[2] p. 132 134 (108) für den Totenkult; Rohde Psyche[2] I 242 A; Dieterich Abraxas p. 158; Hehn Kulturpflanzen und Haustiere[7] (1902), 326 so. 332; De Jong De Apuleio Isiacorum mysteriorum teste (Dissertat.) p. 61; G. Löschke Aus der Unterwelt Programm Dorpat 1888 p. 5, Preller Griech. Mythol.[4] 803, Weicker, Athenische Mitteilungen 29, 1905, 207; Abt Apologie 197-8.) Plinius gedenkt seiner als Tier der officiellen Opfer an die Götter des öffentlichen Kultus, wenn er sagt (Hist. Nat. X 24 (21) 3): „Die Eingeweide und Fasern der Hähne sind den Göttern nicht weniger angenehm, als die fettesten Opfertiere." In derselben Stelle bezeichnet er sie auch als mantische Tiere, denn ihr Krähen zur Nachtzeit und auch am Abend habe seine Bedeutung, so kündeten sie den Boeotern den herrlichen Sieg über die Lacedaemonier bei Leuctra an, indem sie ganze Nächte lang krähten; man schloss auf eine solche Auslegung aus dem Umstand, dass dieser Vogel, wenn er besiegt wird, nicht kräht." Weil der Hahn durch sein Krähen den anbrechenden Morgen und die Rückkehr der Sonne ankündigt, gilt er als Sonnentier; so sagt Proclus Περὶ ἀγωγῆς fragm. ed. W. Kroll l. c. p. 9: καὶ ζῷά ἐστιν ἡλιακὰ πολλὰ ὥσπερ ἀλεκτρυόνες δαίμονός τινος ἡλιακοῦ κατὰ τὴν ἑαυτῶν φύσιν μετέχοντες ... ὃ καὶ ἐντεῦθεν φαίνεται ὅτι ὁ ἀλεκτρυὼν οἷον ὕμνοις τισὶν ἐγκωμιάζει ἀνατέλλοντα τὸν ἥλιον καὶ οἷον προσκαλεῖται, ὅτε ἐκ τοῦ τῶν ἀντιπόδων μεσουρανήματος πρὸς ἡμᾶς τρέπεται ... Ebenso auch Pausanias V 25: „Dem Helios ... soll der Hahn, der den Sonnenaufgang verkündet, heilig sein." Das war auch schon die Meinung des Pythagoras, der deshalb weisse Hähne zu essen verbot (Diog. Laërt. VIII 1, 34, Suidas Πυθαγόρας), sogar auch zu opfern (Iamblich. De vita Pythag. 28 (147); Nachrichten, dass Pythagoras oder seine Anhänger Hähne opferten, müssen auf dunkel gefärbte Exemplare bezogen werden (Porphyr. De vita Pythag. 36, Iamblich. l. c. 28 (150) bloss hinsichtlich der ἀκουσματικοί). Als Sonnentier ist er hitzig, er muss daher ein Agens für den Geschlechtstrieb abgeben; so sagt denn auch Marcellus XXX 6 p. 128: „Venerem concitat ... item gallinaceus testis dexter in arietina pelle collo subligatus." Ebenso aber war er auch der Mondgöttin heilig; denn auch mit ihr war er durch Sympathie verbunden: τῆς σελήνης ἀνισχούσης, sagt Aelian Hist. anim. IV 29, ἐνθουσιᾷ καὶ σκιρτᾷ, daher ist er Kreissenden gut: καὶ νῦν ταῖς τικτούσαις ἀλεκτρυὼν πάρεστι καὶ δοκεῖ πως εὐωδίνας ἀποφαίνειν. Auch das lehrte schon Pythagoras, der gebot μηδὲ ἀλεκτρυόνα λευκὸν θύειν· οἰκέτης (so Roscher, Selene p. 108 statt ἱκ.) γὰρ καὶ ἱερὸς (d. h. das heilige durch Sympathie dem Monde zugeeignete Tier) τοῦ Μηνός, διὸ καὶ σημαίνειν ὥραν (Iamblich. l. c. 18 (84). was auch Diogenes Laërtius VIII. 1. 34 mit ἀλεκτρυόνος μὴ ἅπτεσθαι λευκοῦ, ὅτι ἱερὸς τοῦ Μηνὸς καὶ οἰκέτης· τὸ δ' ἦν τῶν ἀγαθῶν· τῷ τε Μηνὶ ἱερός· σημαίνει γὰρ τὰς ὥρας bietet. Endlich sagt auch Iamblichus Protrept. pag. 146 (314) ἀλεκτρυόνα τρέφε μέν, μὴ θῦε δέ, Μηνὶ γὰρ καὶ Ἡλίῳ καθιέρωται. Mit Rücksicht auf diese Zueignung an Selene heisst er wohl bei Antipater von Sidon Anthol. Pal. VII 424 νύκτερος ὄρνις. Somit erscheint der Hahn als Tier der Lichtgötter, vor Allem des Sonnengottes, und so als Feind des nächtlichen Dunkels und der in der Nacht umgehenden Daemonen und Gespenster, die er durch sein Krähen, welches das Sonnenlicht ankündigt, verscheucht (Usener, Götternamen p. 178). Daher brachte man ihn den chthonischen Mächten zum Opfer und besonders bei der Necromantie musste er bluten. Das besagt ausdrücklich Aeneas von Gaza (Theophrast p. 24 Boisson.): παρὰ Χαλδαίοις καὶ Αἰγυπτίοις καὶ Ἕλλησιν οἱ τὰς τελετὰς ἐγείροντες καὶ γοητεύειν τῶν πάλαι τελευτησάντων τὰς ψυχὰς ἐπαγγελλόμενοι ... ἀλεκτρυόνα θύοντες καὶ χαρακτῆρα ὑπογράφοντες λέγουσιν προκαλεῖσθαι καὶ δεικνύναι (cf. pag. 20). Daher kennen auch die Zauberpapyri den Hahn fast bloss in chthonischen Opfern; man vergleiche den Papyr. Berol. II 24-5, Paris. 35 sq. 2190. 2370 sq. 2675 sq. Leiden. V 130. VII 2 IX 31 sq. W 170₁ 171₁₂ 189₆ 181₁₅ Mimaut, Programm des Gymnasiums Hernals 1889 p. 22₅ ebenso auch die Defixionstabellen bei Audollent N. 222 B cf. Berlin. philolog. Wochenschrift 1905, 1079; 232; 241₁₅ sq. CIL Suppl. 1, 12. 506; 12, 511; cf. auch Dieterich Papyr. mag. 785₃. Gewöhnlich sind das ganz weisse Hähne, ὁλόλευκοι, die man als den Totendaemonen und chthonischen Mächten der Finsternis antipathische Tiere schlachtete. Daher wird auf den Defixionstafeln bisweilen darauf hingewiesen, dass man an Hähnen diejenigen Dinge wirklich vornahm, die der beschworene Daemon an dem Opfer des Magus vollziehen sollte: der daemonenfeindliche (weisse) Hahn vertritt symbolisch den daemonenfeindlichen Verfluchten; so heisst es z. B. bei Audollent N. 222 B: „Quomodi [sic] huic gallo lingua [sic] vivo extorsi et defixi, sic inimicorum linguas adversus me ommutescant." Auch hier hat man sich zuweilen mit dem stellvertre-

tenden Bild begnügt, indem man bei solchen Wendungen auf die Tafel einen Hahn zeichnete z. B. bei Audollent N. 36; auf der eben erwähnten Tafel ist ein Raum für die Zeichnung eines solchen Hahnenbildes zwar freigelassen, die Figur aber wurde nicht gezeichnet! Besonders interessant ist Wünsch, Antike Fluchtafeln S. 12: ὡς οὗτος ὁ ἀλέκτωρ καταδέδεται τοῖς ποσὶ καὶ ταῖς χερσὶ (!) καὶ τῇ κεφαλῇ, οὕτως καταδήσατε τὰ σκέλη καὶ τὰς χῖρας (l. χεῖ-) καὶ τὴν κεφαλὴν καὶ τὴν καρδίαν Βικτωρικοῦ τοῦ ἡνιόχου... Die Formel bezog sich ganz offensichtlich ursprünglich auf einen Vierfüssler (wegen χερσί). Mit der Opferung des Hahns als Feindes der Finsternis und der finstern Unterwelt geht es Hand in Hand, dass man ihn auch den Laren d. h. den vergötterten Ahnengeistern darbrachte. So sagt Juvenal XIII. 232 cf. überhaupt Stengel Kultusaltert.[2] p. 132. 134; Rohde Psyche[2] I 242 A: Wenn der Abergläubische krank wird, so sieht er darin eine Strafe der Unsichtbaren „und wagt ein blökendes Lamm im Kapellchen / nicht er zu weihn, doch den Laren den Kamm zu verheissen des Haushahns." – Ähnlich als Opfer für die zürnende Göttin der Nacht bei Ovid, Fasti I. 455-6: „nocte deae Nocti cristatus caeditur ales, quod tepidum vigili provocet ore diem." Die Betonung des Hahnenkammes (crista) geht wohl auf die Beobachtung zurück, dass Hähne, denen man den Kamm kappte, nicht mehr krähen; als rühriger Vogel, der durch sein Krähen das Tagewerk einleitet, war er auch der Athene Ἐργάνη heilig cf. Pausan. VI 26; als der Demeter geweiht erwähnt ihn Porphyrius, De abstin. IV 16. Dunkel gefärbte oder schwarze Hähne brachte man dem Asklepios dar, so schon Socrates bei Plato Phaedo pag. 118 A cf. dazu Tertullian De anima 1; Lactantius Div. institut. III 20, ferner Herondas IV 12. 16; Artemidor V 9; Festus pag. 110 M. – Für Ägypten liegt nur die Bemerkung Plutarch's De Is. 61 vor: „ὁ δ' ἀναφαίνων τὰ οὐράνια καὶ τῶν ἄνω φερομένων Ἄνουβις λόγος, ἔστι δὲ ὅτι καὶ Ἑρμάνουβις ὀνομάζεται, τὸ μὲν ὡς τοῖς ἄνω, τὸ δὲ ὡς τοῖς κάτω προσῆκον· διὸ καὶ θύουσιν αὐτῷ τὸν μὲν λευκὸν ἀλεκτρυόνα τὸν δὲ κροκίαν, τὰ μὲν εἰλικρινῆ καὶ φανά, τὰ δὲ μικτὰ καὶ ποικίλα νομίζοντες." „Der aber die himmlischen Dinge zur Erscheinung bringt und die Ursache der nach oben schwebenden ist, wird Anubis, zuweilen auch Hermanubis genannt; das eine bezieht sich auf die Oberwelt, das andere auf die Unterwelt. Deshalb opfern sie ihm bald einen weissen, bald einen safranfarbigen Hahn, um anzudeuten, dass jene Welt rein und klar, diese aber gemischt und bunt ist." Diese Stelle steht vereinzelt da, denn sowohl die Schriftsteller wie die ägyptischen Texte erwähnen den Hahn nicht; nur Plinius berichtet, dass es in Ägypten verboten war, den Hahn abzubilden, und zwar wegen des Schreckens, den sein Krähen den heiligen Sonnenlöwen einflösst. Hier erscheint der Hahn als ein der Sonne antipathisches Tier, und es ist immerhin auffallend, dass die zahllosen Inschriften und Darstellungen den Hahn und Hühner überhaupt nicht erwähnen oder abbilden, obwohl gerade in Ägypten die Hühnerzucht ausserordentlich blühte cf. Tierkult 177 (48), doch v. Bissing erklärt die Hieroglyphe für w 𓅱, die man gewöhnlich als Bild eines Küchleins deutet, für das einer Wachtel. – Kann daraus vielleicht ein Schluss auf eine typhonische Bedeutung des Tiers gezogen werden? Auf seine Bedeutung im Zauber weist endlich der Umstand deutlich hin, dass auf den Abraxasgemmen sehr oft ein Menschenleib mit Hahnenkopf und Schlangenfüssen, die Geissel in der einen und gewöhnlich einen Schild in der andern Hand erscheint, meist mit der Aufschrift Ἰάω, v. Kopp, Palaeographia crit. IV. 2. 8. 132. 198. 236. 249. 293 (schön). 365, der auch p. 132 sq. allerlei Vermutungen ausspricht; bemerkenswert ist die Figur IV 159 v. Abbildung 4. hier hält dieses Wesen eieinen mit gefalteten Händen bittenden, knieenden Menschen beim Schopf; darunter steht ΙΑΩ darüber ΙΑΒΑ ΕΔΔ was Kopp auf p. 160 umschreibt mit יהוה ערד יבא und „Adveniet, eriget Iao" übersetzt. Pag. 168 umgibt die Zauberfigur die Umschrift RAINXI6IOIOX d. i. Βαινχώωωχ „Seele der Finsternis".



Abb. 4. Abraxasgemme bei Kopp.

§. 460. Als entschieden chthonisches Tier aber erscheint der Hund; das beweist seine enge Verbindung mit der chthonischen Hekate, der unheimlichen Totengöttin, die sogar mit einem Hundekopf dargestellt wurde; so sagt Hesychius: Ἑκάτης ἄγαλμα... ἔνιοι δὲ καὶ αὐτὴν κυνοκέφαλον πλάττουσιν (cf. auch s. v. ἄγαλμα Ἑκάτης und Bekker Anecdota p. 336, 31; Eustathius Ad Ody. p. 1467, 37 Paris: ἣν καὶ κυνοπρόσωπον διαπλάττονται. Im Pariser Papyrus wird sie als vollständige Hündin angerufen, da es dort heisst: κυρία Ἑκάτη εἰνοδία, κύων μέλαινα. L. 2810 bellt sie wie ein Hund oder als Hund: ἔχεις σκυλακώδεα φωνήν. Daher bilden Hunde, Hundebell, Hundegeheul ihre ständige Begleitung. So spricht bei Theokrit Id. II 30 sq. die Zauberin zur Dienerin: „... Überall in der Stadt schallt Hundegeheul! Eiligst schlag das Becken, die Göttin ist schon an dem Kreuzweg!" Sie ist die Herrin der sie umwinselnden Hunde, die ihr lieb sind κύνες φίλοι ἀγριόθυμοι (Paris. Papyr. l. 2813), sie heisst daher geradezu σκυλακαγέτις (ib. l. 2722, so Nauck); trefflich sagt das die Zauberin bei Theocrit Id. II 10 sq. Auf denn, Selene! / Leuchte mir schön! Dir heb' ich Gesang an, schweigende Göttin, / drunten der Hecate auch, die winselnde Hunde verscheuchet, / Wenn über Grüfte der Toten und dunkles Blut sie einhergeht! / Hecate, heil, Grauenvolle, sei du bis zum Ende mir Beistand!" Diese Hunde sind die Seelen, deren gespenstiger Schwarm die Gebieterin begleitet und in mondheller Mitternacht den einsamen Wanderer am Kreuzweg mit Todes-

grauen erfüllt cf. Rohde Psyche II 83_3. Daher wird Hecabe im Sterben in eine schwarze Hündin verwandelt, in eine Begleiterin, ἐπωπίδα, der Hecate-Brimo (Lycophron Alex. 1174-80). Doch auch andere finstere Daemonen gesellen sich zu Hecates wildem Heer, „ganz offensichtlich böse Daemonen" (bei Eusebius Praep. ev. IV.23. 7.8). Auch die Erinyen sind Hündinnen, die den flüchtigen Frevler hetzen, bis er zusammenbricht, ebenso endlich auch die Todesgöttinnen, die Keren, denen niemand entrinnen kann cf. z. B. Apollon. Rhod. IV 1665 sq.; Antholog. Pal. VII. 459, 3. Daher erscheinen (schwarze) Hunde nicht selten als Opfertiere für nur chthonische Gottheiten. In Ägypten aber wurde der Hund wegen seiner Verwechslung mit dem Schakal das Tier des die Toten behütenden Anubis (cf. TierKult p. 49 sq. 52 sq. Proclus Ad Rempubl. p. 417 I p. 240 Kroll) und endlich auch, da Isis die Göttin des Sothis-Sirius-Hundssternes war, auch das Tier der Isis cf. TierKult p. 50.

§ 461. Vom Löwen sagt Proclus Περὶ ἀγωγῆς p. 9 ed. Kroll, dass er mit dem Hahn ein ἡλιακὸν ζῷον ist, δαίμονός τινος ἡλιακοῦ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν μετέχων· ὅθεν θαυμαστὸν ὅσον τὰ κατώτερα ἐν τῇ αὐτῇ τάξει λείπεται τῶν ὑπερτέρων, καίτοι μεγέθει καὶ δυνάμει μὴ λειπόμενα. ἐντεῦθεν λέγουσιν τὸν ἀλεκτρυόνα φοβεῖσθαι ὑπὸ τοῦ λέοντος πλεῖστον ὅσον καὶ οἷον θρησκεύεσθαι, οὗ τὴν αἰτίαν εἰς ὕλην ἢ αἴσθησιν ἀναφέρειν οὐ δυνάμεθα, ἀλλὰ μόνον εἰς τὴν ἄνωθεν τάξεως θεωρίαν, ἐπεὶ δηλονότι ἡ τῆς ἡλιακῆς δυνάμεως παρουσία προσήκει ἀλεκτρυόνι μᾶλλον ἢ λέοντι· ὃ καὶ ἐντεῦθεν φαίνεται ὅτι ὁ ἀλεκτρυὼν οἷον ὕμνοις τισὶν ἐγκωμιάζει ἀνατέλλοντα τὸν ἥλιον καὶ οἷον προσκαλεῖται, ὅτε ἐκ τοῦ τῶν ἀντιπόδων μεσουρανήματος πρὸς ἡμᾶς τρέπεται. Löwe wie Hahn gehören also zur ἡλιακὴ τάξις oder σειρά, deren προστάτης der Sonnengott ist; da der Hahn aber seiner ἡλιακὴ ἰδιότης nach d.h. entsprechend seinem eigentümlichen Wesen, wodurch er ein Glied der „Sonnenreihe" ist, dem προστάτης näher steht als der Löwe, so ist er ihm hierin übergeordnet und deshalb fürchtet der Löwe, das physisch stärkere, den Hahn, das physisch schwächere, aber κατὰ συμπάθειαν stärkere Tier und verehrt es gewissermassen als sich selbst in der sympathischen Reihe übergeordnet. Die sympathische Überlegenheit des Hahns über den Löwen deckt sich hier mit der bei der Seelenwanderungslehre ausgebildeten Überlegenheit der Vögel über die Vierfüssler: denn als Luftbewohner stehen die Vögel natürlich den himmlischen Göttern näher als die an die Erde gefesselten übrigen Tiere. Daraus ergibt sich die absteigende Reihenfolge: Vögel, Vierfüssler (und zwar hauptsächlich die höheren Säugetiere), Kriechtiere (Schlangen), Amphibien und endlich Fische. Wichtig ist, was Proclus weiter sagt: „Bisweilen wurden aber auch Sonnendaemonen, die an sich ohne Gestaltung sind, in solchen Gestalten d.h. als Löwen, löwenköpfige Wesen, als Hähne und hahnenköpfige Erscheinungen uns sichtbar, die wir selbst gestaltet sind, eben deshalb ebenfalls gestaltet. Dabei aber wurden solche sichtbar gewordene löwenköpfige Daemonen sofort wieder unsichtbar, wenn ihnen ein (wirklicher) Hahn entgegengestellt wurde. Grund dafür ist eben der Umstand, dass das in derselben Reihe Stehende immer ehrfurchtsvoll dem Höherstehenden weicht: „καὶ ἐνίοτε ἄγγελοί τινες ἡλιακοὶ ἀνεφάνησαν τοιαύτας μορφὰς προβεβλημένοι καὶ αὐτοὶ καθ' αὑτοὺς ἀμόρφωτοι ὄντες ἡμῖν ὅμως μορφωτοῖς οὖσιν ἐνέτυχον μορφωτοί. ἐνίοτε <δὲ> καὶ δαίμονες ὤφθησαν ἡλιακοὶ λεοντοπρόσωποι, οἱ ἀλεκτρυόνος προταθέντος ἐξαίφνης ἠφανίσθησαν. οὗ ἡ αἰτία ὅτι ἀεὶ τὰ ἐν τῇ αὐτῇ τάξει κατωτέρω τεταγμένα σέβεται τὰ ἀνωτέρω... Wohl zu beachten ist, dass hier Tiere, die sonst als antipathisch betrachtet wurden, für durch Sympathie verwandte Tiere erklärt werden. — Ein solcher göttlicher δαίμων λεοντοπρόσωπος ist zweifellos Mithras gewesen, der Mittler, der die Verbindung zwischen den Menschen und dem höchsten Gott herzustellen hat. Lactantius, der ihn dem Sonnengott Sol gleichsetzt, beschreibt ihn so (zu Statius, Thebais I 720): „(Mithras) est autem ipse Sol leonis vultu cum tiara Persico habitu et utrisque manibus bovis cornua comprimens... Sol ineffabilis, quia principale signum inculcat et frenat, Leonem scilicet, idcirco et ipse hoc vultu fingitur, vel quod hic deus inter ceteros vi numinis et potentiae impetu excellat, ut inter reliquas feras leo, vel quod sit rapidum animal." Diese Beschreibung wird durch zahlreiche Schriftstellernotizen und Denkmäler des Mithraskultes, einst in seiner weiten Ausbreitung über die Welt der absterbenden Antike einem gefährlichen Concurrenten des Christentums, als zutreffend erwiesen vgl. das Monumentalwerk Cumont's Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Über die Bedeutung des Löwen als Sonnentier in Ägypten cf. oben § 439, 428 und meinen „TierKult". Hier erinnere ich daran, dass sich die Gottheit zur Manifestation ihres Willens der ägyptischen Tempellöwen bediente. Aelian Hist. anim. XII 7 berichtet nämlich: Die Einwohner des grossen Heliopolis halten in den Vorhallen des Gottes Löwen, denen – wie die Ägypter behaupten – ein göttliches Los zu teil geworden ist. Auch im Schlaf treten sie zu denen, welchen die Gottheit gnädig ist und weissagen ihnen, die Meineidigen bestrafen sie auf der Stelle, indem ihnen die Gottheit den gerechten Anstoss dazu gibt." Demnach handelte es sich um eine Incubation in den Löwentempeln, die heiligen Tiere bildeten bei der Weissagung das Medium für den sich offenbarenden Gott, konnten so aber auch zu Werkzeugen seines Zornes werden; die Denkmäler haben hiefür noch keinen Beleg gebracht. Da ferner in Ägypten der Nil zu steigen beginnt, wenn sich die Sonne dem Zeichen des Löwen nähert und die Nilschwelle ihren höchsten Stand erreicht, wenn sie sich im „Löwen" befindet, so besteht auch eine Sympathie zwischen dem Sonnentier, dem Nil und seinen Göttern, dem Nilgott Hapi selbst und wegen der bekannten Gleichung Osiris-Nil-Wasser auch mit Osiris (TierKult p. 41). Interessant ist, dass man deshalb die Mündungsrohre von Wasseranlagen mit Löwenköpfen versah (TierKult p. 44-5). Hier sollte die Sympathie des Tierbildes mit dem die Wasserfülle des Nils verursachenden Sonnengotte und Tierkreiszeichen das Gleiche auch an der betreffenden Wasseranlage bewirken. Endlich sei noch bemerkt, dass der Löwe in Griechenland manchmal als Symboltier der Hecate erscheint; so sagt z. B. Porphyrius de Abstin. III 17: „Hecate hört es lieber, wenn sie als Stier oder Löwin angeru-

fen wird" und IV 16 nennt er sie „Pferd, Stier, Löwin, Hund."

§. 462. Von den geheimnisvollen Eigenschaften der Schlange, die sie zum Sympathietier zahlreicher Götter in Ägypten, aber auch Griechenland (cf. z. B. Artemidor, Oneirokrit. II 13) machte, ist in §. 441 gesprochen worden; ähnlich ist was die syrisch-phönicische Kosmo- und Theogonie des „Sanchuniathon" berichtet (Philo von Byblus bei Eusebius Praep. ev. I 10 46-48 = I p. 50-1 Dindorf.)

§. 463. Chthonische und daher auch mantische Tiere waren ferner die Eidechsen, σαῦραι, besonders die Geckoarten, ἀσκαλαβῶται, die im Offenbarungszauber eine Rolle spielen. Ihre mantische Bedeutung kommt schon dadurch zum Ausdruck, dass eine solche Eidechse an der Statue des sog. Apollo Sauroktonos erscheint, auch der Bildsäule des Iamiden Thrasybul in Olympia kroch eine Eidechse auf der Schulter (Pausan. VI. 2. 4). Die Galeotai, wahrsagende Priester zu Hybla im südlichen Sicilien, scheinen sogar nach dem γαλεώτης geheissen zu haben, wie man den Sterngäcker, ἀσκαλαβώτης, nannte cf. Pausanias V 23. 6, Hesych. Γαλεοί; Stephan. Byz. Γαλεῶται. Cicero De divin. I 20. Aelian XII 49; doch werden sie auch auf Galeos, einen Sohn Apollos zurückgeführt. Wir können Bouché-Leclercq II 75 cf. Welcker Denkmäler I 406 sq. wohl beistimmen, der deshalb ihren Namen auf eine „méthode spéciale dont l'observation des lezards" zurückführt. Diese Gecko-Arten, deren es in Süd-Europa viele gibt, sind nächtliche Tiere, die sich den Tag über „in den Verkleidungen der Türen und Fenster, aber auch in Gewölben oder Gräbern aufhalten", wie Plinius Hist. Nat. XXX 27.3 richtig bemerkt; bei Nacht jagen sie allerhand Insecten, auch die sehr unangenehmen Skorpione (ib. XXIX 28) indem sie mit Hilfe der Haftscheiben an den Füssen geräuschlos an Wänden und selbst Zimmerdecken umherhuschen. Das Gespenstische dieser hässlichen Tiere wird dadurch noch erhöht, dass ihre spaltartige Pupille im Finstern leuchtet und sie, angegriffen oder erschreckt, ein scharfes Gekreisch von sich geben (ib. XXIX 28). Daher brachte sie auch die Göttersage mit der chthonischen Demeter in Verbindung: als sie auf der Suche nach ihrer Tochter in Attika ausruhte, reichte ihr eine gewisse Misme einen Trank, Wasser mit Polei und Mehl. Demeter trank in ihrem Durst in langen Zügen, weshalb sie Askalabos, Misme's Sohn, verlachte. Da goss die erzürnte Göttin die Neige über ihn aus: er wurde zur buntgesprenkelten Eidechse und ist seitdem Göttern und Menschen verhasst; auch galt das Tier für giftig, es hält sich in Kanälen auf; wer es tötet, macht sich bei Demeter beliebt (Antonin. Lib. Fab. 24 cf. unten II 181; dasselbe erzählt Ovid Metam. V 438 wo aber der Knabe namenlos ist). Bei Lactantius zu Statius Thebais III 511, und auch schon bei Ovid Metam. V 538 sq. verriet dieser Askalaphus „qui apud inferos erat", dass Proserpina einen Granatapfel aus dem Garten des Dis gegessen hatte. Da sie daher nicht mehr an die Oberwelt zurückkehren durfte, verwandelte ihn Ceres in einen Uhu (in bubonem) also wieder in ein nächtliches, unheimliches, den Totendaemonen zugeeignetes Tier. Von der Beziehung des ἀσκαλαβώτης, ἀσκάλαβος, zum chthonischen Asklepios handelt unser §. 400. Welcker erklärte ἀσκάλαβος für den ursprünglichen Namen des Gottes und meinte, dass ἀ. auch „Schlange" bedeutet haben könne, das heilige Tier des Asklepios (Griech. Götterlehre II 736 cf. auch Angermann, Curtius Studien IX. 247). Endlich steht der Gecko auch noch in Sympathie mit der chthonischen Hecate, cf. §. 809, und zwar natürlich als Erdtier; infolge der Gleichsetzung Hecate-Selene aber kommt er auch in Beziehung zur Mondgöttin. Darauf verweist die Stelle bei Theophrast aus dem Buch über die neidischen Tiere bei Photius, Bibl. 278_8 fragm. 175 Wimmer; cf. Plin. VIII 111, Aristot. Mirab. Auscultat. LXVI (67) p. 19 Westermann, Theophil. fr. II (Westermann p. 193), Stobaeus Eclog. 100. 23; Apuleius Apol. c. 51 (Abt p. 201-2) und Gruppe, Griech. Mythol. u. Religionsgesch. II 1274, 9. 10; O. Lenz, Zoologie 429 s. ὁ γαλεώτης φθονῶν τῆς ὠφελείας τοῖς ἀνθρώποις καταπίνει τὸ δέρμα ὅταν ἐκδύσηται· ἔστι γὰρ βοήθημα ἐπιλήπτῳ. Denn die Ursache der Epilepsie ist die Mondgöttin (Roscher, Selene p. 68 s. 72 s. 115 und Programm Wurzen 1895 p. 28; O. Gruppe II 1269 sq.) Diese aber ist auch gleich der Hecate, welcher als chthonischer Göttin das Erdtier heilig und durch Sympathie verbunden war, daher muss auch die Haut des Gecko ein gutes ἀντιπαθές gegen die Epilepsie bilden. Häufiger als im Offenbarungszauber erscheint der ἀσκάλαβος als Tier der die Liebe und Brunst erregenden Selene im Liebeszauber, besonders aber zweischwänzige Eidechsen cf. Abt p. 109 sq. zu Apuleius Apol. c. 30. Dieser Eidechsen von 2 Schwänzen" = *ϩⲁϥⲗⲉⲗⲁ* n st II oder ϩⲁϥⲗⲉⲗⲉ ⲛⲥⲉⲧ *II gedenkt auch der demotisch-magische Papyrus und zwar zweimal für den Schadenzauber, um einen Mann zu töten col. XIII 23 und XXIV 37-8, einmal aber, um ihn in Schlaf zu versenken col. XXIV 26 (hier ist das Tier der Nahrung des betreffenden Menschen beizumischen), vielleicht um ihm dann in diesem Zustand allerlei Träume zuzusenden. Ist diese Vermutung richtig, so bietet auch das Demotische einen Beleg für die mantische Bedeutung der Eidechse als Erdtier. – Eine Stütze findet diese Vermutung vielleicht daran, dass nach Plinius (XXVIII 29_4) die linke Schulter des verwandten Chamaeleon Traumsendungen ermöglichte, was durch den linken Fuss des Tieres aber wieder aufgehoben werden konnte, Plinius sagt noch, er schäme sich anzugeben, wie das die Magier nach dem Recept des Demokrit zu bewirken versichern. Nach Galen De med. simpl. III 10. 66 B. weihten übrigens die Aegypter das Chamaeleon „wegen seiner hitzigen Natur" der Sonne, für die Griechen fiel hier auch noch der Name des Tieres ins Gewicht, der es mit dem Löwen, dem Sonnentier κατ' ἐξοχήν in Beziehung setzte.

§. 464. Die sympathisch-symbolischen Pflanzen.

Sie treten noch stärker als die Tiere als Mittel auf, Einfluss auf das Zwischenreich und die Götter zu

gewinnen. Und mit gutem Grunde: denn der Genuss von Kräutern, Pflanzen, Früchten und Wurzeln, der im menschlichen Organismus starke Veränderungen, Krankheiten und selbst den Tod hervorzurufen vermag, Wahnvorstellungen aller Art, Wahnsinn, Tobsucht, Raserei, neben Betäubung und widernatürlichem Schlaf, musste den Glauben aufkommen lassen, dass in diesen Erzeugnissen der uns umgebenden sichtbaren Natur allerlei unsichtbare Kräfte d.h. aber Daemonen leben, die sich bei Giftkräutern in schädlicher, bei Heilkräutern in nützlicher Weise betätigen können. Selbstverständlich hat man dann die von bösen Daemonen erfüllten Pflanzen den unheilvollen Göttern der Nacht und des Todes, die nützlichen Heilpflanzen aber den gütigen Göttern des Lichtes und Lebens zugeeignet, und so sind es die in den Pflanzen lebenden und wirkenden ὑλικοὶ δαίμονες, welche das unterste Glied der durch Sympathie verbundenen „Reihen", σειραί, bilden und das Wirken der führenden Götter in der sichtbaren Natur in Erscheinung treten lassen. Je nachdem nun diese Götter und ihr Anhang Schaden oder Nutzen zu stiften vermögen oder anstreben, scheiden sich auch die Pflanzen in solche, die man zum Schaden oder Nutzen seiner Mitmenschen anwenden kann. Das Wohlwollen der guten Götter und Daemonen aber äussert sich vor allem darin, dass sie die schlimmen Wirkungen der bösen Götter und Daemonen zu paralysieren vermögen und so spielen ihre Pflanzen eine grosse Rolle als Amulete, φυλακτήρια: denn infolge der ihnen innewohnenden Sympathie mit den guten Göttern und Daemonen sind sie den bösen antipathisch, vertreiben sie oder lähmen ihre unheilvolle Kraft. Zweifellos aber kann man durch die richtige Anwendung solcher Zauberpflanzen Einfluss auf Daemonen und Götter gewinnen, sie sich unterordnen und dienstbar machen. Daher bilden sie die ganz unerlässlichen Bedingungen fast jedes Zauberreceptes: schon Kirke bei Homer wirkt ihren Verwandlungszauber mit Hilfe von Pflanzensäften: Odyssee X 213, denn rings um den wohlgefügten Palast der Zauberin trieben sich „Wölfe umher und mähnige Löwen / durch die verderblichen Säfte der mächtigen Kirke bezaubert", τοὺς αὐτὴ κατέθελξεν, ἐπεὶ κακὰ φάρμακ᾽ ἔδωκεν." Dass diese φάρμακα Säfte von Zauberpflanzen waren, beweist die Beschreibung des Zaubertranks, durch den die Gefährten des Odysseus zunächst betört und dann durch die Berührung mit dem Zauberstab in Schweine verwandelt werden v. 234sq, denn Kirke „mengte geriebenen Käse mit Mehl und gelblichem Honig / unter pramnischen Wein und mischte betörende Säfte / in das Gericht, damit sie der Heimat gänzlich vergässen. / Als sie dieses empfangen und ausgeleeret, da rührte / Kirke sie mit der Rute und sperrte sie dann in die Kofen". Die jetzt φάρμακα λυγρά genannten Zaubermittel waren also Flüssigkeiten, jedenfalls Pflanzensäfte und unter φάρμακα sind auch später und stets meist Zauberpflanzen und zwar gewöhnlich Übles stiftende gemeint cf. Abt p. 112-4 der eine gute Übersicht über den Gebrauch des Wortes gibt. Indes wird in demselben Gesang der Odyssee auch die gute Zauberpflanze des Hermes, das Moly, φάρμακον (ἐσθλόν) genannt, v. 292, ebenso auch das Gegenzaubermittel, das ἀντιπαθές, mit dem Kirke, v. 306, die in Schweine Verwandelten bestreicht, worauf sie wieder zu Menschen werden.

Diese πολυφάρμακος Κίρκη ist die berühmteste Zauberin der Griechen geblieben, förmlich die Schutzpatronin all der Frauen, die mit Zauberkräutern allerhand bewirken wollen, ihre Mittel die stärksten und wirksamsten. Noch die Zauberin bei Theokrit Id. II 15-6 bittet die Hecate-Selene: καὶ ἐς τέλος ἁμὶν ὀπάδει / φάρμακα ταῦτ᾽ ἔρδοισα χερείονα μήτε τι Κίρκης / μήτε τι Μηδείας μήτε ξανθᾶς Περιμήδας. Ja, eine bestimmte Zauberwurzel hiess geradezu „Kirkewurzel" Κιρκαία ῥίζα cf. Roscher Selene 144. Kirke war ja auch eine Göttin, die Tochter des Helios und der Okeanostochter Perse und Schwester des Aietes, Königs von Kolchis, und der Hecate. Die Tochter ihres Bruders Aietes war wieder Medea, die ihr im Ruhme als Zauberin nicht nachsteht; die „blonde Perimede ist nicht weiter bekannt. Medea dagegen ist durch ihre Zaubereien weltberühmt geworden: Zuerst machte sie Iason gegen das Feuer der ehernen Stiere fest, dann riet sie ihm den Stein unter die Dra-

chenmänner zu werfen, sie schäferte den nie schlafenden Drachen ein, der das goldene Vliess bewachte, verjüngte Aeson, den alten Vater des Iason, rächte sich furchtbar an der Braut Iasons und fuhr endlich in einem Drachenwagen durch die Luft davon. Das alles hat auch Ovid Metam. VII 1sq. meisterhaft besungen; daraus sei die Stelle über die Vorbereitungen zum Verjüngungszauber des Aeson ausgeschrieben, da sie ausschliesslich von Zauberkräutern handelt (VII. 219 sq.): Medea beschwört Hecate, die Göttin der Nacht und die Erde, die ganze Schöpfung und endlich auch die Mondgöttin, ihr den Drachenwagen zu senden, um mit seiner Hilfe die Zauberkräuter sammeln zu können: „Als sie diesen bestieg und den Hals der gezäumeten Drachen / streichelte und in den Händen die schwebenden Zügel bewegte, / fliegt sie empor in die Luft und schaut Thessaliens Tempe / unter sich, lenket sodann zu den heiligen Bergen die Schlangen / und was der Ossa gebar, was Pelions Höhe an Kräutern, / auch was der Othrys und Pindus und, grösser als er, der Olympus / mustert sie: was ihr gefällt, das reutet sie teils mit der Wurzel, / anderes mähet sie ab mit der Krümmung der ehernen Sichel. / Auch ward manches Gewächs vom Apidamus, auch von Amphrysus' / grasigem Borde gereicht; nicht zinsfrei warst du, Enipeus; / nicht auch fehlte Peneus und nicht die spercheischen Wasser / beizutragen ihr Teil, und die binsigen Ufer der Böbe. / Auch am euböischen Strand das Lebensgras bei Anthedon / rupfte sie, das noch nicht durch des Glaucus Verwandlung berühmt war. / Als schon neunmal der Tag mit fahrendem Drachengespanne, / neunmal die Nacht sie gesehen, ringsum durchforschen die Äcker / kam sie zurück: nichts ausser Geruch gab Nahrung den Drachen; / dennoch legten sie ab die Haut des bejahrteren Alters." (Schon im Geruch also äusserte sich die verjüngende Wunderkraft der für den Verjüngungszauber gesammelten Kräuter.)

Anthedon war eine Seestadt in Boeotien am Euripus, nach einer Mispelart, ἀνθηδών, genannt; Glaucus, ein Fischer aus diesem Ort, Liebling des Meergreises Nereus, ass ein Kraut, durch das die Fische wieder lebendig geworden waren; dadurch geriet er in Ekstase und sprang ins Meer, wo ihn Oceanus und Tethys zu einem Gotte machten. Sonst werden nur thessalische Localitäten genannt, das Tempetal, die kreidigen Berge, latein. Tricces regiones (Tricca am Peneus), der Ossa, Pelion, Othrys, Pindus; die Flüsse Apidamus mit dem Nebenflüsschen Enipeus, der Amphrysus, Peneus, Spercheus, der nach dem Flecken Boibe genannte See. Wie man sieht, liefert hauptsächlich Thessalien die Zauberpflanzen, das deshalb berühmt war, wie auch wegen seiner zauberkundigen Bewohnerinnen, – hat doch ‚Thessalierin' oft die Bedeutung von ‚Zauberin, Giftmischerin' – die eben das Erbe der Medea antraten. Dedo (Dissertation p. 32-3 cf. unten II § 21) weist mit Recht darauf hin, dass gerade Thessalien deshalb als Zauberland verschrieen war, weil sich unter seiner Hirtenbevölkerung der Glaube an Zauberkräuter und die Kenntnis der geheimnisvollen Kräfte der Pflanzen länger erhielt als sonst in Griechenland. Die Sage freilich erklärte das so, dass Medea auf ihrer Flucht mit dem Drachenwagen ihre Zauberkräuter über Thessalien ausstreute (Scholion Aristophanis Nub. 747 zu γυναῖκα φαρμακίδ'... Θετταλήν).

§. 466. Auch die Heimat der Medea lieferte kräftige Zauberkräuter, also die Gegenden um das östliche Schwarze Meer (cf. z. B. Vergil Eclog. VIII 95sq), auch der benachbarte Caucasus und die Gegend nördlich davon, Scythien (cf. z. B. Claudian, III in Rufin. I 149-53). Überhaupt wuchsen die wirksamsten Pflanzen auf Bergen, in hohen Gebirgen; denn hier sind sie den Ausflüssen der Gestirne leichter zugänglich infolge der dünnen, klaren Luft und den Gestirnen selbst auch näher. §. 467. In Italien wieder war Etrurien als das Land der besten Zauberkräuter berühmt, aus Etrurien übernahmen ja die Römer viel auf Zauberei Bezügliches; so zeigte man bei der etruscischen Stadt Luna, Σελήνης πόλις (Strabo p. 222 Stephan. Byzant s.v.), die ausgehölten Felsen, ὅλμους, der Medea und Kirke ἐν οἷς ἔκοπτον τὰ φάρμακα (Schol. Theokrit Id. II 15). Man glaubt also, dass die beiden Erzzauberinnen auch dort ihre Zauberpflanzen holten und für ihre Zwecke praeparierten. Ovid lässt dies die Kirke in ihrem Palaste in Aiaie mit Hilfe ihrer Mägde besorgen (Metam. XIV 265sq). §. 468 Ausserhalb Europas aber stand besonders Ägypten im Rufe, treffliche Kräuter hervorzubringen „zu guter wie schädlicher Mischung", schon bei Homer erhielt Helena ihr Schmerz und Trauer stillendes Zaubermittel, das νηπενθές, das man im Tranke einnahm, von der Gattin des Königs Thon, Polydamna, in Ägypten (Ody. IV 220sq). §. 469. 470. Des gleichen Ruhmes erfreute sich auch Mesopotamien und die Hochfläche Persiens, die Heimat der hohen Kunst der persischen μάγοι, gewiss deshalb, weil dort infolge der durch keine Bergwälle eingeschränkten Fernsicht die Sternenwelt in überwältigender Fülle sich dem Auge darbietet und in überraschender Klarheit und Lichtstärke infolge der klaren, trockenen Luft. Hier müssen die Kräfte der verschiedenen guten und bösen Planeten- und ü-

berhaupt Stern-Götter und -Daemonen in den Pflanzen am reinsten und stärksten zum Ausdruck kommen, da ihre Ausflüsse, ἀπόρροιαι, durch keine Wolken, Nebel und Dünste gehemmt und geschwächt werden. „Denn die Nachtluft ist ein Gemisch von vielen Lichtern und Kräften, die wie Samen von allen Gestirnen herab zusammenfliessen (Plut. De Is. 81)." §. 471. Daher sind auch die meisten und zauberkräftigsten Pflanzen der Magie Nachtpflanzen, solche die sich bei Nacht öffnen, duften und zuwachsen scheinen, von Tagespflanzen dagegen hauptsächlich jene, die durch das Sonnenlicht in auffallender Weise beeinflusst werden.

Im Altertum gab es eine ganze, grosse Litteratur über die geheimnisvollen Kräfte der Pflanzen und ihre Sympathie mit den Göttern und Daemonen. Als ihre Begründer gelten Pythagoras und Demokrit, die Schüler persisch-iranischer Magier (Plin. Hist. nat. XXIV 99 (17); besonders von Demokrit konnte man sagen (Petron 88) „dass er die Säfte aller Pflanzen auspresste." Unter seinem und des Pythagoras Namen liefen zu Plinius des Älteren Zeiten viele derartige Werke um, doch war sich dieser bewusst, dass es sich hier vielfach um Fälschungen auf diese berühmten Namen handelte: im 24. Buch Cap. 101 sq. bringt er eine Menge Bemerkungen über Zauberpflanzen aus dieser Litteratur, meist mit ablehnenden Zusätzen, und bemerkt ausdrücklich: „Es ist mir nicht entgangen, dass dieses Buch des Pythagoras auch dem Arzte Cleemporos zugeschrieben wird; doch das Gerücht und das Altertum eignen es hartnäckig dem Pythagoras zu. Jedenfalls aber steht fest, dass das Buch Chirocmeta, Χειρόκμητα, nicht von Democrit herrührt (c. 101). Insbesondere diese Schrift war im Altertum berühmt, da sie eine Sammlung von Erfahrungen enthielt, die Democrit mit seinem Fingerring als richtig besiegelt hatte (cf. Vitruv IX 3; bei Diogenes Laert. IX 13. 49 ändern manche Herausgeber das überlieferte Χερνίβα (καὶ προβλήματα) in Χειρόκμητα; cf. auch Arnobius Adv. Nat. I 43. Nach Diog. Laërt. VIII 7 befasste sich auch das Buch Κρότων des Pythagoras mit den magischen Pflanzen, doch behaupteten wieder andere, z. B. Euseb. Adv. Hierocl. XI 438, P. habe überhaupt nicht über geheime Künste geschrieben.

§. 472. Da im Altertum Medizin und Zauberei Grenzgebiete waren, so ist es begreiflich, dass besonders Ärzte diesen Zauberpflanzen grosses Interesse entgegenbrachten. Plinius erwähnt jenen Κλεέμπορος, Galen wieder eine Πραγματεία περὶ βοτανῶν des Pamphilus, die von demselben Kaliber gewesen sein muss (De simpl. medicam. temperam. ac facultat. VI. Prooem. Kühn XI 792 sq.) s. weiter unten, ferner auch gleiche Schriften eines gewissen Andreas καὶ ὁμοίως ἀλαζόνων, und ähnlicher Windbeutel" (pag. 796). Galen bekämpft diese Schwindellitteratur energisch und verweist auf die „wissenschaftlichen" Werke eines Dioscurides, Niger, Herakleides, Krateuas καὶ ἄλλων κυρίων ἐν τῇ τέχνῃ καταγηρασάντων (p. 797-8). Am Dioscurides aber können wir nachprüfen und da ergibt es sich, dass auch er sich von dem Glauben an die geheimnisvollen auf Sympathie beruhenden Zauberkräfte der Pflanzen nicht ganz frei zu machen verstand, von den Schriften des Marcellus z. B. ganz zu schweigen, die Sammlungen des wüstesten Pflanzenaberglaubens vorstellen. Ähnliches gilt auch von der Schrift des sog. Apuleius De herbarum utilitatibus" und von Apion. Hier darf auch der geheimnisvolle Hermes Trismegistus nicht fehlen. Über diese Autoren und Autoritäten, die Rolle der Pflanzen im Zauber und der Medicina magica vgl. insbesonders: Van Dale Dissertat. de origine et progressu idolatriae et superstitionum Amsterdam 1696 p. 603 sq. Heucher, De vegetabilibus magicis Wittenberg 1700 M. Fr. Mentz De plantis, quas ad rem magicam facere crediderunt veteres Leipzig 1705; Lobeck Aglaophamus II 897 sq. (Sympathie mit den Gestirnen, nämlich Mond und Sonne); Kühn, De philosoph. ante Hippocratem p. 246 (Ackermann Opuscula hist. med.): für die Zauberpflanzen bei Pythagoras und Democrit. Sprengel, Hist. Botan. I 42; Welcker Kleine Schriften III 20 sq. Murr Die Pflanzenwelt der griech. Mythologie Innsbruck 1890; Fraas Synopsis plantarum florae classicae München 1845 Kropatschek Diss. p. 41 s. U. Kehr Quaest. magic. specimen p. 17; Fahz De poëtarum Romanor. doctrina magica p. 135; Dedo, De antiquor. superstit. amatoria p. 3-5, 10; Abt Apologie p. 89 sq. Wundt Völkerpsychologie II 2 p. 409 sq. Dieterich Papyrus magica p. 780-4; Pauly Realencyclop. IV Sp. 1382; Roscher Mytholog. Lexicon II 2 Sp. 2483; Heim Incantamenta mag. 1/39, 128, 130 etc. Für die Verbindung von Pflanzen und Kulten cf. K. Boetticher Baumkultus der Hellen. Berlin 1856; Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte 1877 Overbeck, Berichte d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1864 p. 128-40 Gruppe Griech. Mythol. u. Religionsgesch. 779-792; Dieterich Mutter Erde 48 sq. 64 sq. Rohde Psyche³ 220₂ 247₁ Wünsch Frühlingsfest 31 sq.; Reich Mimus 508 etc.

§. 473. Hier mögen einige Belege für die Sympathie der Pflanzen mit den Gestirnen folgen, in die auch Proclus glaubte (s. oben § 393), wobei er sich auf die Sympathie zwischen dem ἡλιοτρόπιον, σεληνοτρόπιον und dem Lotus beschränkte, die sich darin äussert, dass sich diese Pflanzen nach der Sonne und dem Monde drehen, also mit der aufsteigenden Sonne sich entfalten, mit der untergehenden aber schliessen. Vom Heliotropion sagt dasselbe auch Plinius II 41. XVIII 67 XXII 29 XXVI 42, ausserdem nennt er als Sonnenwendpflanzen die Feigbohne (lupinus XVIII. 36 (14) 1), Ulme, Linde, den Ölbaum, die Weisspappel und Weide, und zwar drehe sich die Feigbohne täglich

mit der Sonne und zeige dadurch dem Ackermann auch bei bewölktem Himmel die Stunde an; die Blätter der andern oben genannten Pflanzen aber drehten sich bloss bei der Sonnenwende um und aus keinem andern Zeichen er kenne man sicherer, dass das Gestirn seinen höchsten Stand erreicht habe (l. c. XVI 36). Für den besonderen Einfluss, den man dem Monde auf das Wachsen und Welken der Pflanzen zuschrieb, ist Roscher, Selene 61 sq. zu vergleichen. Hier lag die Beziehung der Pflanze zum Gestirn auf der Hand.

§. 474. Anders aber verhielt sich die Sache schon bei der Zueignung von bestimmten Pflanzen an bestimmte Sterne, wie Planeten, Decane und ganze Sterngruppen wie die Tierkreiszeichen, ζῴδια; denn hier vermochte zumeist bloss Einbildung und abergläubische Spitzfindigkeit eine Sympathie herauszuklügeln, vor allem natürlich unter dem Einfluss der astrologischen Lehren von den ἀγαθοποιοί und κακοποιοί, von den fruchtbaren und unfruchtbaren Gestirnen sowie ihrem sympathischen oder antipathischen Verhalten zueinander: in irgendwelchen auffallenden, oft bloss eingebildeten Eigenschaften bestimmter Pflanzen hat man dann eine Beziehung zu Eigenschaften oder Kräften heraus gefunden, die man in ähnlicher Weise auch bei bestimmten Gestirnen annehmen zu müssen glaubte. Natürlich schrieb man diese Wissenschaft auch wieder den Ägyptern zu, als einem heiligen, den Göttern lieben Volke und daher des geheimen Wissens voll.

Ausdrücklich sagt Constantin Psellus im MS. der Pariser Bibliothèque Nationale N. 1182 ed. C. N. Sathas, Bulletin de correspond. hellén. 1, 1877, 130: συμπάθειαν ἄρρητον εἰσάγουσιν οἱ Αἰγύπτιοι τοῖς οὖσιν οἷόν τε τὰ διηρημένα, εἰ ἔλθοιεν πρὸς τόνδε ἢ τόνδε πλάνητα συμπαθεῖν οἷον Κρῆσσαν βοτάνην καὶ πτερὸν Αἰγύπτιον καὶ ὀστέον Ἰβηρικόν. §. 475. Ausführlicher handelte davon eine Schrift des Hermes Trismegistos Αἱ βοτάναι τῶν ιβʹ ζωδίων ἐκδοθεῖσαι, in der er den König Nechepso über diese Dinge belehrte, der auch sonst mit dem Priester Petosiris als astrologische Autorität bekannt ist (Suidas Πετόσιρις; Riess Nechepsonis et Petosiridis Fragmenta magica", Philol. Suppl. 6 p. 325-88; diese Schriften entstanden im II. Jahrh. n. Ch. (Kroll, Neue Jahrb. 1901 I 558-77). Die Überlieferung des Textes ist schlecht, der ganze Traktat Fragment (Ausgabe von W. Roether, Appendix zu Ioh. Lydus, De mensib. p. 313 sq. cf. auch Creuzer Symbolik u. Mythologie I² p. 396-7). „Der weise König Nechepso", besagt etwa die Einleitung, „sehnte sich die Stimme der Gottheit zu hören; er erreichte auch die Erfüllung seines Wunsches, denn durch Hermes selbst lernte er τὰς συμπαθείας λίθων καὶ βοτανῶν kennen und war so in den Stand gesetzt, selbst auch die Menschen darüber zu belehren, an welchen Orten und zu welchen Zeiten man die Pflanzen pflücken müsse. ἅπαντα γὰρ τῇ τῶν ἀστέρων ἀπορροίᾳ αὔξεται καὶ μειοῦται· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκείνων πνεῦμα λεπτομερέστατον ὑπάρχον διὰ πάσης οὐσίας διήκει καὶ μάλιστα κατ' ἐκείνους τοὺς τόπους, καθὼς τὸ τῶν ἀστέρων ἐπὶ τῆς κοσμικῆς καταβολῆς ἔγγειον περιέτυχε. τεκμήριον δὲ τούτο πρὸς πίστιν τῶν λοιπῶν παραστήσω σοι; sagt Hermes zum König, βοτάνη ἐστὶ τὸ λεγόμενον κώνειον (? Text: κωᵛ, entweder κώνειον, Schirling cf. Plin. XXV 95, 4, XX 82, Dioscorid. IV. 79 Nicander Alexipharm. 186 oder κόριον, coriandrum cf. Plin. l. c. Schulze Toxicolog. p. 31 c Dioscorid. III 71 Alexipharm. 9). αὕτη ἐκ τῆς τοῦ Ἄρεως ἀπορροίας δοκεῖ γεγενῆσθαι. ἔτυχε δὲ ἐπὶ τῆς κοσμικῆς καταβολῆς ἐν Σκορπίῳ βάλλων ἀκτῖνας ὁ Ἄρης· σκορπίῳ δὲ ὑποκεῖσθαι καὶ τὸ τῆς Ἰταλίας περιέτυχε κλίμα. ταύτῃ γοῦν ἡ βοτάνη περισσότερόν τι τῆς θείας ἀπορροίας [τοῦ Ἄρεως] ἔχει· ἑλκυσθεῖσα γὰρ ἐάν τε ὑπὸ τετράποδου ἐάν τε ὑπ' ἀνθρώπου βρωθῇ, παραχρῆμα θανατοῖ. τινὲς δὲ καὶ κατὰ τὴν πνοὴν τῆς βοτάνης ἐν ταῖς ἐρημίαις παρ' αὐτῇ κλιθέντες (καὶ) κοιμηθέντες τῇ ῥινεγχυσίᾳ κατὰ τὰς ἀναπνοὰς τὴν ἐξ αὐτῆς ἐνέργειαν <εἰσπνέοντες> ἐτελεύτησαν. ἡ Κρήτη δὲ ὑπὸ τοῦ Τοξότου κλίμα κεῖται· περιέτυχε (δὲ) ὁ Ζεὺς ἐπὶ τῆς κοσμικῆς καταβολῆς εἰς Κρήτην τὴν ἀκτῖνα βάλλων. ταύτην οὖν τὴν βοτάνην, τὸ κώνειον (Text: τὸ κο; oder der Koriander!) (ἐκεῖ) ἐσθίουσιν οἱ ἄνθρωποι ὑπάρχουσαν ἰδίαν παντὸς λαχάνου. Der Schirling ist also dem bösen Planeten Ἄρης Mars zugeeignet (er ist ja eine Giftpflanze) und entstand aus seinen Ausflüssen. In der Constellation, unter der die Schöpfung des Kosmos erfolgte, befand sich der Mars im Tierkreiszeichen „Skorpion" und deshalb besteht auch eine Sympathie zwischen dem Mars und dem „Skorpion" (dem Tierkreiszeichen); ein Land aber, das wie Italien unter diesem Zeichen liegt, muss eben deshalb die schädlichen ἀπόρροιαι des Mars in seinen Sympathiepflanzen und -Steinen etc. am stärksten zum Ausdruck gelangen lassen: daher tötet in Italien der Schirling nicht nur, wenn man ihn verzehrt, sondern sogar schon dann, wenn man im Schlaf – also wohl bei Nacht – seinen Geruch einatmet. In Kreta dagegen schadet er nicht, selbst wenn man ihn verzehrt: denn Kreta liegt unter dem Schützen" und dieser ist in der Constellation bei der Weltschöpfung das „Haus" des Iuppiter gewesen. Auch in Kreta natürlich sendet der Schirling die ἀπόρροιαι des gefährlichen Mars aus: hier aber sind sie nicht stark genug um zu töten, da die unterstützende Sympathiewirkung des Tierkreiszeichens wegfällt. So vermögen also auch die ἀπόρροιαι der Götter d. h. der Planeten nach Orten und Zeiten sowohl zu nützen als zu schaden. πρόδηλον τοίνυν ὅτι πάντων τῶν ἀστέρων βασιλεὺς ὑπάρχων ὁ Ἥλιος ἐν τῷ ζῳδίῳ Κριῷ γενόμενος ὑψοῦται καὶ τὴν μεγίστην δύναμιν ἐν τούτῳ λαμβάνει· αἱ οὖν

βοτάνια τότε δυναμικώτατα οὐ μόνον διʼ αὐτῆς Ἡλίου (δυνάμεως), ἀλλʼ ὅτι καὶ τὸ ζώδιον πᾶσι τοῖς θεοῖς ἐν πλείοσιν ἐπικοινωνεῖται. Ἡλίου μὲν γὰρ ὁ Κριός ἐστι, ὡς προείπομεν, ὕψωμα .. .... δὲ ταπείνωμα, Ἄρεως δὲ οἶκος, Διὸς δὲ τρίγωνον. τοσαύτας οὖν ⟨ἔχει⟩ δυνάμεις τὸ προειρημένον ζώδιον: Die meiste Kraft haben alle Pflanzen, wenn sich die Sonne im Tierkreiszeichen des Widders befindet; denn dann erreicht die Sonne, die schon an und für sich die Königin aller Planeten ist, ihren höchsten Stand. Ausserdem hat auch gerade dieses Tierkreiszeichen an den meisten Planeten Anteil: denn der Widder ist das ὕψωμα der Sonne, das ταπείνωμα des ......, das „Haus des Ares (Mars) und steht mit dem Juppiter in Gedrittstellung. καὶ οὕτως τοῦ Ἡλίου ⟨ἐν Κριῷ ὄντος⟩ τὰς ῥηθησομένας βοτάνας λαμβάνων χύλιζε, μὴ ἕψου δέ· ὑπὸ γὰρ τοῦ πυρὸς ἀλλοιοῦνται· κόπτε δὲ καὶ τὸν χυλὸν ἔκθλιβε εἰς ἑκάστου χυλὸν καὶ βάλλε μέλιτος κυάθους ⟨τόσους⟩, ἐφʼ ὅσους ἐνιαυτοὺς βούλει διαφυλάττειν. τοῦτο δὲ ποιήσας βάλλε εἰς ἄγγος ὑάλινον καὶ θὲς ἐπὶ ἡμέρας ἑπτὰ καὶ οὕτως εἰς τὴν ὀφειλομένην χρείαν εἰσέρχεται. μετὰ ταῦτα δὲ σκευάζεται ἑκάστη δίχα οὕτως: Und wenn sich also die Sonne ⟨im Widder⟩ befindet, so nimm die Pflanzen, die dir mitgeteilt werden und zieh den Saft aus ihnen, Koche (brühe) sie aber nicht; denn durch das Feuer werden sie verändert. Zerstampfe sie vielmehr und presse den Saft aus (?), ... und schütte so viele Becher Honig dazu, als für wie viele Jahre du (die Säfte) aufbewahren willst. Nachdem du das getan, giess (die Säfte mit dem Honig) in ein Glasgefäss und lass sie 7 Tage stehen; dann gewinnen (die Säfte) ihre Wirksamkeit. (?) Nach diesem Termin (von 7 Tagen) wird jede Pflanze für sich folgendermassen verwendet:

§. 476. Κριοῦ βοτάνη ἐστὶν ἐλελίσφακον (Salbei, cf. Dioscorid. III 40 Theophr. Hist. plantar. VI 1,4 Plin. XXII 71, XXIII 75 XXVI 89) αὕτη δυνάμεις ἔχει πλείστας· ποιεῖ γὰρ πρός τε αἵματος ἀγωγὴν καὶ φθισιακοὺς καὶ σπληνιακοὺς καὶ ὑστερικὰς διαθέσεις (es folgen genaue Recepte gegen die genannten Leiden.) – Ταύρου βοτάνη περιστερεὼν ὀρθός (cf. Dioscorid. IV 60 Schol. Nicand. Theriac. 860; es werden wieder die ἐνέργειαι der Pflanze aufgezählt und Recepte angegeben, ebenso auch bei allen folgenden Pflanzen. – Διδύμων βοτάνη περιστερεὼν ὕπτιος – Καρκίνου βοτάνη σύμφυτος (l. -ον; Dioscor. IV. 9. 10 Plin. XXVI 85. 55. 90 XXVII 24. – Λέοντος βοτάνη κυκλάμινος Saubrod mit saftreicher Knolliger Wurzel cf. Dioscor. II 194. 195. ταύτης μὲν τὰ φύλλα ἄχρηστά εἰσιν, ἡ δὲ ῥίζα θαυμασιωτάτη καὶ καθυγροτάτη, ὥστε τὸν χυλὸν ἐξ αὐτῆς λαμβάνεσθαι. Dann wie oben. – Παρθένου ἐστὶ βοτάνη καλαμίνθη Minze cf. Dioscor. III 43 Schol. Nicand. Theriac. 60 Plin. XIX 57. – Ζυγοῦ βοτάνη σκορπίουρος („Skorpionsschwanz" cf. Dioscorid. IV 28 193. 194; Schol. Nicand. Theriac. 678. 683. Plin. XXII. 21. 79 – Ὀρθὴ βοτάνη Σκορπίου καλουμένη ἀρτεμισία (cf. unten § 494, so der cod. Leidensis, im Augustanus steht ein langer Abschnitt über die δυνάμεις τῆς ὀρθῆς περιστερᾶς, lies τοῦ περιστερεῶνος, ἣν καὶ ἱερὰν βοτάνην καλοῦσιν, so dass hier also die Pflanze des „Stiers" zum 2. Male erscheint. – Τοξότου βοτάνη ἡ ἀναγαλλίς (Gauchheil; cf. Dioscorid. II 209 Plin. XXVI 35) – Αἰγοκέρωτος βοτάνη λάπαθον (Ampfer; cf. Diosc. II 140 Plin. XX 85 XIX 60) – Ὑδροχόου βοτάνη μάραθρον καλούμενον (Fenchel; cf. Dioscorid. III 81. 82 Plin. XXX 9. VIII 41. Die Pflanze der ἰχθύες, Fische, fehlt.

§. 477. Wie hier mit den 12 Tierkreiszeichen, bringen sowohl griechisch wie lateinisch erhaltene Traktate wieder 7 Pflanzen mit den 7 Planeten in sympathische Verbindung z. B. cod. 2180 2243 2256 2419 H. Omont Inventaire sommaire II; Gr. 542 Hardt Catalogus V p. 357; Fabricius-Harles Bibl. gr. I⁴ p. 70 sq. MS zu Venedig; Kühn Additamenta ad elench. medicor. veter Fasc. XVII 1828: Schriften des Hermes Περὶ βοτανῶν τῶν ἀστέρων · Περὶ βοτανῶν τῶν ιβʹ ζῳδίων, worauf Haupt Philol. 48, 1889, 373 aufmerksam machte. Einen solchen lateinischen Tractat de septem herbis septem planetis attributis gab auch C. N. Sathas heraus aus einem codex der Marcusbibliothek zu Venedig MS. Cl. IV. N° 57 App. in seinen Μνημεῖα Ἑλληνικῆς ἱστορίας Tom. 7, 1888 p. LII f. LXIII f. darüber Haupt Literarisches Zentralblatt 1889 N. 22 und l. c. p. 371 sq. Diese meist spätmittelalterlichen Tractate sind aber mit den sog. Kyranides – 2 lateinische Bearbeitungen in den Mysteria physica medica 1681 p. 21 sq. cf. dazu Th. Reinesius Variae lectiones p. 6 Fabricius-Harles Bibl. Graeca I⁴ 69 sq. E. H. F. Meyer Gesch. der Botanik II 348-66 Eine mittelalterliche Ausgabe enthält in der Vorrede die Bemerkung „est apud Graecos quidam liber Alexandri Magni de VII herbis VII planetarum" – und den dem Hermes Trismegistus beigelegten Schriften gleichen Inhalts nahe verwandt und gehen somit wohl bis ins 3. nachchristliche Jahrhundert zurück. §. 478. Auch die Zauberpapyri kennen das; im Pp. Leiden. W heisst es in 2 parallelen Stücken:

Col. 122-24 (Dieter. p. 171)

βαστάσας τὰ ἑπτὰ ἄνθη τῶν ἑπτὰ ἀστέρων, ἅ ἐστι σαμψούχινον, κρίνινον, λώτινον, ἐρεφύλλινον, ναρκίσσινον, λευκόϊνον, ῥόδινον. ταῦτα τὰ ἄνθη πρὸ εἴκοσι μιᾶς ἡμέρας τῆς τελετῆς λειοτρίβησον εἰς λευκὴν θυίαν καὶ ξήρανον ἐν σκιᾷ καὶ ἔχε αὐτὰ ἕτοιμα

Col. IX 11-14 (Dieter. p. 171-2)

ἐπίθυε ... τὰ ἑπτὰ ἄνθη τῶν ἑπτὰ ἀστέρων, ἅ ἐστιν· Ῥόδινον, λώτινον, ναρκίσσινον, κρίνινον, ἐρεφύλλινον, λευκόϊνον, σαμψούχινον. λειοτριβήσας μετʼ οἴνου ἀθαλάσσου πάντα ἐπίθυε. φορεῖ δὲ κ... κινάμωμον· αὐτῷ γὰρ ὁ θεὸς τὴν δύναμιν περιέθηκε.

εἰς τὴν ἡμέραν ἐκείνην. Im unmittelbar Vorhergehenden werden die 7 Planeten in folgender Reihenfolge angegeben: Saturn, Juppiter, Mars, Sol, Venus, Mercur und Luna, daher ergibt sich für die linke Version die Zusammenstellung: Saturn: Majoran; Juppiter: Lilie; Mars: Lotus; Sol: Dichtlaubpflanze (?); Venus: Narcisse; Mercur: Levkoje; Luna: Rose. Für die rechte Version aber: Saturn: Rose; Juppiter: Lotus; Mars: Narcisse; Sol: Lilie; Venus: Dichtlaubpflanze (?) Mercur: Levkoje; Luna: Majoran.

§. 479. Besonderes Aufsehen aber muss die geistesverwandte Schrift des Arztes Pamphilus in 6 Büchern (– so Lobeck Aglaopham. p. 612 u. Dieterich, Pap. mag. pag. 782, bei Galen De simpl. medicam. temperam. et facultat. VI. = Kuehn, vol. XI pag. 793) erregt haben, die sich auf einen Traktat des Hermes Trismegistus Αἱ λςʹ (= 36) τῶν ὡρο-

σκόπων ἱεραὶ βοτάναι stützte (l. c. p. 797-8); dieses Buch des Pamphilus war nach Dieterich's Vermutung Εἰκό-νες τῶν βοτανῶν betitelt; er verweist nämlich mit Recht auf Suidas Πάμφιλος Ἀμφιπολίτης ἢ Σικυώνιος ἢ Νικο-πολίτης, φιλόσοφος, der Εἰκόνες κατὰ στοιχεῖον geschrieben haben soll (l. c. p. 782-3), denn auch das Buch des Arztes Pamphilus war alphabetisch abgefasst cf. G. Schoenemann De lexicographis ant., Dissertation Bonn 1886 p. 113_3. Galen übt daran eine scharfe Kritik, die ich hersetzen will, da sie vieles enthält, was uns auch noch spä-ter beschäftigen wird (unten §. 482 sq.): Pamphilos hat zwar ein Buch über die Pflanzen verfasst, wandte sich a-ber Altweibermärchen zu und läppischen ägyptischen Zaubergaukeleien mit gewissen Beschwörungen, welche jene, die die Pflanzen ausheben (graben), dazu zu recitieren haben. Auch verwendet er die Pflanzen zu Amu-leten und anderem Zauberwerk, das nicht nur unnütz ist und mit der ärztlichen Kunst nichts zu schaffen hat, sondern insgesamt nur Betrug. Wir dagegen (pag. 793) werden von diesen Zauberpflanzen und ihren dummen Verwandlungen nicht sprechen; denn wir glauben, dass solche Fabeleien nicht einmal für kleine Kinder gut sind [pag. 793-4]. Und auch die vielen ägyptischen und babylonischen Pflanzennamen und was immer sonst noch gewisse Leute den Pflanzen in einer ihnen eigentümlichen und symbolischen Weise andichten, auch die-se Dinge in meinem Werke mithinzuzuschreiben, hielt ich für überflüssig... Bei Pamphilus übrigens, der das Buch über die Pflanzen zusammenschrieb, geht aus dem, was er schreibt, selbst schon hervor, dass er nur ein Gramma-tiker ist und die Pflanzen, von denen er erzählt, nicht einmal gesehen und ihre Kräfte nicht erprobt hat, sondern vielmehr ohne Kritik allen denen glaubt, die vor ihm darüber geschrieben haben. Sechs Bücher hat er geschrieben und zu jeder Pflanze eine Masse Namen hinzugesetzt, dann auch noch erzählt, wenn eine aus einem Menschen in eine Pflanze verwandelt wurde; er schreibt aber auch noch Beschwörungen dazu, Opfergüsse und Rauch-opfer beim Ausgraben der Pflanzen aus der Erde und noch andere solche läppische Gaukeleien... (pag. 796-8) Auch von Andreas und ähnlichen Windbeuteln muss man sich fernhalten, noch mehr aber von Pamphilos, der nicht einmal im Traume die Pflanzen gesehen hat, deren Wesen er zu beschreiben unternimmt... Und selbst wenn man die-ses Buch brauchte, wer ist so erbärmlich, dass er an den Werken des Dioscorides, Niger, Heraclides, Krateuas und unge-zählter anderer, die in ihrer Kunst grau geworden sind, vorübergehen, die grammatischen Schriften eines Men-schen aber sich gefallen lassen wollte, der von Beschwörungen schreibt, von Verwandlungen und Pflanzen, die De-canen und Daemonen heilig sind? Denn dass Zauberer, die sich bemühen, die grosse Masse des Volkes zu verblüffen, sol-ches Zeug ersonnen haben, kann man aus den Büchern des Pamphilos selbst erkennen: zuerst nämlich beschreibt er un-ter seinen Pflanzen die Stabwurz (ἀβρότονον, Artemisia abrotonon?), die uns allen bekannt ist, dann den Keuschlamm (ἄγνος), einen ebenfalls hinreichend bekannten Strauch, dann die Quecke, ἄγρωστις, eine Grasart, die nicht einmal den Laien unbekannt ist, dann die Anchusa, ἄγχουσα, die auch jedermann kennt, ebenso wie auch das Frauenhaar, ἀδί-αντον, das er danach beschreibt; hierin also schreibt er nichts, was wir nicht schon wüssten (cf. auch Usener, Rhein. Museum 28, 1873, p. 640, 411). §. 480. Hierauf aber gedenkt er einer Pflanze, die, wie er selbst sagt, „Adler, ἀετός" heisst, von der er selbst bemerkt, dass noch kein Grieche etwas über sie sagte: sie sei aber in einem der Bücher behan-delt, die auf den ägyptischen Hermes zurückgeführt werden, und das die 36 heiligen Horoscop-(Decan-)Pflanzen ent-hält. Von diesen aber ist es sonnenklar, dass sie alle mit einander nur Possen sind, ganz ähnlich den „Schlangensie-gern des Konchlakonchlas (einer von den Wunderromanen jenes Kalibers, die Lucian in seiner „Wahren Geschichte" persifflierte. Nach Rohde „Roman"[3] p. 235 ist K. das absichtlich barbarisch gebildete Pseudonym des Autors Timocles cf. Photius epist. 55 pag. 111 ed. Lond. 1651). Denn einen Konchlas hat es überhaupt nicht gegeben, sondern der Name ist lächerlich wie auch alles andere, was in seinem Buche steht. Auch die 36 Pflanzen sind blosse Namen, ihnen entspricht nichts Reales....

§. 481. Die Entrüstung und Erbitterung, mit der der Arzt Galenus diese ganze Schwindellitteratur be-kämpft, ist sehr begreiflich, da schon Plinius, auch ein Feind derartiger Dinge, ausdrücklich sagt, dass die magi-schen Marktschreiereien es so weit gebracht haben, dass sie das Vertrauen in alle Kräuter überhaupt zerstören könnten (xxvi. 9(4). Für die Geschichte des Zaubers aber ist diese Stelle des Galenus von grösster Wichtigkeit. Zu-nächst nämlich geht auch aus ihr hervor, dass man die Pflanzen nicht bloss mit den Himmelskörpern in Sympathie setzte, sondern auch annahm, dass in den Pflanzen selbst Daemonen lebten, natürlich keine andern als die ὑλικοὶ δαίμονες der Neuplatoniker, als unterste Daemonenklasse und Schlussglied der verschiedenen, von den Ge-stirngottheiten abhängenden σειραί; denn darauf weisen die oben erwähnten Trank- und Rauchopfer und be-sonders die Beschwörungen hin, die die Pflanzengräber an die Pflanzen selbst zu richten hatten.

§. 482 Das alles wird durch die Zauberpapyri glänzend bestätigt, in so weitgehendem Masse, dass man mit Dieterich annehmen muss, dass Pamphilus seine Weisheit auch aus Zauberpapyri schöpfte (P. mag. 783 cf. V. Rose, Hermes VIII. 37).

Papyrus Paris l. 2967-3006 Fol. 32^v 33^r ed. Wessely Denkschriften der Wiener Akademie 36, 1888, 119-20, Programm Hernals Gymnasium 1889 p. 18 A. Abt Apologie p. 87-9 l. 2993-3006: A. Deissmann Licht vom Osten[2.3] 187. 190-1 Facsimile p. 188.

Παρ' Αἰγυπτίοις ἀεὶ βοτάναι λαμβάνονται | οὕτως· ὁ ῥιζοτόμος καθαίρει πρότερον τὸ | ἴδιον σῶμα πρότε-ρον νίτρῳ περιρράνας καὶ | τὴν βοτάνην θυμιάσας ῥητίνῃ (P. ῥητείνῃ) ἐκ πίτυος | εἰς τρὶς (P. γ̅) περιενέγκας τὸν τόπον, εἶτα κῦφι θυμιά|σας καὶ τὴν διὰ τοῦ γάλακτος σπονδὴν χεάμενος, μετ' εὐχῶν ἀνασπᾷ τὸ φυτὸν ἐξ ὀνόμα|τος ἐπι-καλούμενος τὸν δαίμονα, ᾧ ἡ βοτά|νη ἀνιέρωται (P. ανϊερωται) πρὸς ἣν λαμβάνεται χρείαν | παρακαλῶν ἐνεργεστέ-ραν γενέσθαι πρὸς αὐτήν. |

ἐπίκλησις δ' αὐτῷ ἐπὶ πάσης βοτάνης καθ' ὅλον | ἐν ἄρσει, ἣν λέγει, ἐστὶν ἥδε: „Ἐσπάρης ὑπὸ | τοῦ Κρόνου, συν-

ελήμφθης ὑπὸ τῆς Ἥρας,/διετηρήθης ὑπὸ τοῦ Ἄμμωνος, ἐτέχθης ὑπὸ/τῆς Ἴσιδος, ἐτράφης ‹ὑπὸ add. Abt p. 88› ὀμβρίου Διός, ηὐξήθης/ὑπὸ τοῦ Ἡλίου καὶ τῆς Δρόσου.

σὺ εἶ (P. η corr. Wünsch bei Abt) δρόσος ἡ τῶν (P. τῶν προγόνων) /θεῶν πάντων, σὺ εἶ (P. η) καρδία τοῦ Ἑρμοῦ, σὺ εἶ τὸ/σπέρμα τῶν πρωτογόνων (P. προγό-) θεῶν, σὺ εἶ ὁ ὀφθαλμὸς/τοῦ ἡλίου, σὺ εἶ τὸ φῶς τῆς σελήνης,/σὺ εἶ ἡ σποδὸς (P. σπου/δη) / τοῦ Ὀσίρεως, σὺ εἶ τὸ κάλλος καὶ ἡ δόξα τοῦ (P. το^υ)/Οὐρανοῦ, σὺ εἶ ἡ ψυχὴ τοῦ δαίμονος τοῦ Ὀσίρε/ως, ἡ κωμάζουσα ἐν παντὶ τόπῳ, σὺ εἶ τὸ πνεῦ/μα τοῦ Ἄμμωνος.

ὡς τὸν Ὄσιριν ὕψωσας, οὕτως/ὕψωσον σεαυτὴν καὶ ἀνάτειλον ὡς καὶ ὁ ἥλιος/ἀνατέλλει καθ' ἑκάστην ἡμέραν. τὸ μῆκός σου/ἴσόν ἐστι τῷ τοῦ ἡλίου μεσουρανήματι, αἱ δὲ ῥίζαι / τῷ βυθῷ (P. του βυθου). αἱ δὲ δυνάμεις σου ἐν τῇ καρδίᾳ τοῦ Ἑρ/μοῦ εἰσιν, τὰ ξύλα σου τὰ ὀστέα τοῦ Μνεύεως καὶ σοῦ/τὰ ἄνθη ἐστὶν ὁ ὀφθαλμὸς τοῦ Ὥρου. τὸ σὸν σπέρμα/τοῦ Πανός ἐστι σπέρμα.

ἁγνίζω σε (P. αγωνι ζωσε corr. Wünsch, ἐξορκίζω σε? Abt; ζωσε = ζῶσα Deissmann) ῥητίνῃ (P. -τεί-) ὡς καὶ/τοὺς θεοὺς καὶ ἐπὶ ὑγιείᾳ ἐμαυτοῦ καὶ συναγνίσθη/τι (P. Deissmann συνοπλισθη/τι; corr. Wessely Progr. Hernals, Abt) ἐπ' εὐχῇ. καὶ δὸς ἡμῖν δύναμιν ὡς ὁ Ἄρης καὶ/ἡ Ἀθηνᾶ. ἐγώ εἰμι Ἑρμῆς. λαμβάνω σε σὺν ἀγαθῇ/τύχῃ καὶ ἀγαθῷ δαίμονι καὶ ἐν καλῇ ὥρᾳ (P. ὦ) καὶ ἐν καλῇ ἡμέρᾳ (P. ημ̄) καὶ ἐπιτευκτικῇ πρὸς πάντα." –

ταῦτ' εἰπὼν/τὴν μὲν τρυγηθεῖσαν πόαν εἰς καθαρὸν ἑλίσσει (Abt, P. Deissmann ελισσε)/ὀθόνιον.

τῆς δὲ ῥίζης τῷ τόπῳ (P. τον τοπον) ἑπτὰ μὲν πυροῦ/κόκκους, τοὺς δὲ ἴσους κριθῆς μέλιτι δεύσαντες/ ἐνέβαλλον (P. ενεβαλον) καὶ τὴν ἀνασκαφεῖσαν γῆν ἐγχώσαντες/ἀπαλλάσσονται (P. Deissm. -σας/ά-εται.)

Übersetzung.

Bei den Ägyptern nimmt (gräbt) man die Pflanzen immer folgendermaassen: Der Wurzelgräber reinigt vorher den eigenen Leib, indem er ihn ringsum mit Natron (lösung) besprengt; auch die Pflanze beräuchert er mit Fichtenharz, indem er zu drei Malen (das Rauchfass) um den Ort herumträgt. Dann räuchert er mit Kyphi (cf. unten §. 545), giesst eine Milchspende aus und reisst dann zugleich mit den Gebeten das Gewächs aus, wobei er den Daemon, dem die Pflanze geheiligt ist, mit seinem Namen anruft und sie bittet, zu dem Zweck, zu dem sie genommen wird, wirksamer zu werden. Die Anrufung aber beim Ausgraben jeder Pflanze lautet so: Gesät wardst du von Kronos, empfangen von Hera, bewahrt (wie die Frucht im Mutterleib, denn die Pflanze und ihr Daemon erscheint durchaus als leibliches Kind der Gottheiten) von Ammon, geboren von Isis, ernährt vom Regen bringenden Zeus und wachsen gemacht vom Sonnen-Helios und der Taugöttin. Du bist der Tau (= ἀπόρροια) aller Götter, du bist das Herz des Hermes (des grossen Zaubergottes cf. II 221; daher verfügt die Pflanze jetzt über alle Zaubermacht, die dem Hermes-Thoth zukam), du bist der Same der erstgeborenen Götter (wohl der berühmten grossen Neunheit von Heliopolis," Sonnengott-Schu, Tefnut-Keb, Nut-Osiris, Isis, Seth, Nephthys) oder einer ähnlichen Neunheit cf. Erman, Rel. p. 44-5), du bist das Auge der Sonne (d.i. Hor oder Râ), du bist das Licht des Mondes (= Hor), du bist die Asche des Osiris, du bist die Schönheit und der Ruhm des Himmels, du bist die Seele des Daemons des Osiris, die an jedem Orte schwärmt (?), du bist der Geist des Ammon: Wie du den Osiris emporhobst, so hebe auch dich selbst empor und geh auf wie die Sonne, die tagtäglich aufgeht. (Diese Formeln sollen den Widerstand des Pflanzendæmons gegen den Ausheber brechen. Deine Grösse ist gleich der Mittagslinie der Sonne, deine Wurzeln dem Abgrund (d.h. du reichst nach oben bis zum Zenith, nach unten bis zum bodenlosen Abgrund unter der Erde, jedenfalls symbolisch gemeint: deine dämonische Kraft erfüllt den ganzen Kosmos.) Deine Kräfte befinden sich im Herzen des Hermes, das Holz an dir sind die Gebeine des Mnevis (des h. Stiers des Sonnengottes Tum-Râ von Heliopolis; v. TierKult 86sq.), deine Blüten sind die Augen des Hor (d.h. Sonne und Mond), dein Same ist der Same des Pan (d.h. des ithyphallischen Min-Râ von Koptos). Ich reinige (entsühne) dich mit Harz wie die Götter (d.h. ich vertreibe durch den Harzdampf alle feindlichen Daemonen, welche die Pflanze wie die Götterbilder umschweben und ihre Kraft hindern können cf. oben §51) Du werde durch das Gebet rein zu meiner Gesundheit und gib uns Kraft wie Ares und Athene: (Denn) ich bin Hermes (der grosse Zaubergott: daher musst du dich mir unterordnen!) Ich nehme dich mit gutem Glück und unter dem Beistand des guten Daemons (= Psoi cf. II 133) und zu guter Stunde und an gutem und zu allem erwünschtem Tage! Nach diesen Worten wickelt er die eingeerntete Pflanze in einen reinen Linnenlappen; auf den Fleck aber, wo sich die Wurzel befunden hatte, werfen sie 7 Weizen- und ebensoviele Gerstenkörner, nachdem sie dieselben mit Honig benetzt und die aufgegrabene Erde graben sie wieder ein; dann entfernen sie sich."

Hier haben wir so ziemlich alles, was Galenus am Werk des Pamphilus als γοητεία und μαγγανεία tadelte: die Reinigung des Pflanzengräbers, denn er nähert sich dem in der Pflanze hausenden Gott oder Daemon, das Sühn- und Versöhnungsopfer für den Daemon, da der Magus ja die Pflanze ausziehen und für sich verwenden will, die Beschwörung des Daemons oder Gottes, der in der Pflanze lebt, endlich das Sühnopfer für die göttliche Erde, die durch das Aufgraben verletzt wurde und die „Heilung der Wunde".

§. 483. Eine andere einfachere ἐπῳδή der Pflanze findet sich in demselben Pariser Zauberpapyrus l. 286-295 ed. Wessely p. 51-2: Βοτανήαρσις· χρῶ πρὸ ἡλίου (P. ☉). λόγος λεγόμενος· Αἴρω σε, ἥτις βοτάνη, χειρὶ πεντεδακτύλῳ, ἐγὼ ὁ δεῖνα (P. ♃) καὶ φέρω ‹σε› παρ' ἐμαυτόν, ἵνα μοι ἐνεργήσῃς εἰς ἥντινα χρείαν (P. εις την τινα κρειαν, corr. Wünsch bei Abt Apol. 87). ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ ἀμιάντου ὀνόματος τοῦ θεοῦ (P. θ̄υ). ἐὰν παρακούσῃς ἡ σε τεκοῦσα γαῖά σε οὐκέτι βρεχήσεται (P. βρεχ.) πώποτε ἐν βίῳ πάλιν, ἐὰν ἀπορηθῶ τῆσδε τῆς οἰκονομίας μου· θαβαρ· Ναχ βαρναχωχα· Βραεω μενδελαυβρααδσε (Programm Hernals 1889 p. 13). Φασφαβενδεω. τελέσατέ μοι τὴν τελείαν ἐπαοιδήν. Übersetzung. (Anweisung für) das Pflanzengraben. Wende sie vor Sonnenaufgang an. Die Formel, die zu sprechen ist: „Ich hebe dich aus, Pflanze, welche immer du auch bist (hier war im Anwendungsfalle der Name

der betreffenden Pflanze einzusetzen), mit der fünffingrigen Hand, ich der N.N., und trage dich bei mir damit du mir zu welchem Zweck auch immer (hier war der Zweck anzugeben) wirkest. Ich beschwöre dich bei dem unbefleckten Namen des Gottes: Wenn du nicht gehorchst, so wird dich die Erde, die dich gebar, niemals mehr im Leben bewässern, wenn ich einen Misserfolg bei diesem meinen Unternehmen erleiden sollte. θαβαρ κτλ. lasset meine vollkommene Beschwörung zum Ziel gelangen!" Jedenfalls waren auch vor der Anwendung dieser Formel Opfer zu verrichten und allerhand Ceremonien vorzunehmen. Interessant ist hier vor allem die Drohung an die Pflanze und auch an ihren Daemon cf. unten § 787. §. 484. Endlich sei noch auf den Pariser Zauberpapyrus l. 1496-1715 ed. Wessely Denkschr. d. Wiener Akad. 36, 1888, 82-4 (l. 1496-1553: Kuhnert Rhein. Museum 49, 1894, 41 sq.; l. 1598-1714: Reitzenstein Poimandres p. 28; l. 1533-6: Usener, Rhein. Mus. 58, 1903, 21) hingewiesen (Liebeszauber), der ebenfalls beweist, dass man sich einen Daemon in der Pflanze selbst wohnend dachte: Ἀγωγὴ ἐπὶ ζμύρνης ἐπιθυομένης· ἐπιθύων ἐπὶ ἀνθράκων δίωκε τὸν λόγον (P. δ)· λόγος: „σὺ εἶ ζμύρνα ἡ πικρά, ἡ χαλεπή, ἡ καταλλάσσουσα τοὺς μαχομένους, ἡ φρύγουσα καὶ ἀναγκάζουσα φιλεῖν τοὺς μὴ προσποιουμένους τὸν ἔρωτα. πάντες σε λέγουσιν ζμύρναν, ἐγὼ δὲ λέγω σε σαρκοφάγον καὶ φλογικὴν τῆς καρδίας κτλ. ἐξορκίζω σε, ζμύρνα, κατὰ τῶν τριῶν ὀνομάτων Ανοχω (P. χ corr.), Αβρασαξ, Τρω (P. ρ corr. ex ι) καὶ <κατὰ> τὸν ἐπακολουθότερον καὶ τὸν ἰσχυρὸν Κορμειωθ Ιαω Σαβαωθ Αδωναι ἵνα μοι τὰς ἐντολὰς ἐπιτελῇς, ζμύρνα κτλ.

§. 485. Wie im „medicinischen" Kräuterbuch des Pamphilus, so findet sich Analoges auch bei Alexander von Tralles, bei Paulus Aegineta und natürlich auch schon vor Galen in der medicina magica. So gibt Alexander von Tralles Therap. II 583 ed. Puschmann folgendes Recept gegen das Podagra: „Man grabe, wenn der Mond im Wassermann oder in den Fischen steht, vor Sonnenuntergang das heilige Kraut, das Bilsenkraut heisst, aber ohne die Wurzel zu berühren; man darf aber bloss mit 2 Fingern der linken Hand, mit dem Daumen und dem Medicinfinger d. h. Ringfinger (cf. unten §. 625) graben und muss dabei sprechen: Ich sage dir, ich sage dir, heilige Pflanze: morgen rufe ich dich in das Haus des Phileas, damit du dem ῥεῦμα der Füsse und Hände dieses Mannes oder dieser Frau (hier war in jedem besondern Fall der Name des Patienten einzusetzen) Stillstand gebietest. Ich beschwöre dich bei dem grossen Namen Iaoth Sabaoth, welcher der Gott ist, der die Erde festgebannt und das Meer trotz der Menge der hineinströmenden Flüsse stillstehen machte, der das Weib des Lot vertrocknete und in eine Salzsäule verwandelte. Nimm in dich auf den Geist der Erde, deiner Mutter, und ihre Kraft und trockne den Fluss der Füsse oder Hände dieses Mannes oder dieser Frau!" Am folgenden Tage nimmt man den Knochen eines toten Tieres vor Sonnenaufgang, gräbt damit das Kraut aus, ergreift die Wurzel und spricht: Ich beschwöre dich bei den heiligen Namen Iaoth, Sabaoth, Adonai, Eloi! Dann streut man auf die Wurzel eine Handvoll Salz und sagt: „Wie dieses Salz sich nicht vermehrt, so vermehre sich auch nicht das Leiden dieses Mannes oder dieser Frau!" Dann nimmt man die Spitze der Wurzel und hängt sie dem Kranken um, wobei man jedoch achtgeben muss, dass sie nicht nass wird; den Rest der Wurzel lässt man 360 Tage lang über dem Feuer hängen." Das Ganze ist also ein jüdisch gefärbter Sympathiezauber. Ähnlich sagt Plinius XXV 92 (13) 2: „Wenn man den Gauchheil ausgraben will, muss man ihn vor Sonnenaufgang, ehe man noch irgendein Wort gesprochen hat, dreimal grüssen und ihn dann erst ausheben." Oder vom Melampodion Kraut, einer Niesswurzart, mit der man die Häuser ausräucherte und das Vieh unter feierlichen Gebeten besprengte (XXV 21. 3): „Man beschreibt zuerst mit dem Schwerte einen Kreis um die Pflanze; dann schaut der, welcher sie abschneiden will, gegen Osten und betet, dass ihm dies mit Erlaubnis der Götter zu tun vergönnt sei, dabei aber muss er auch achtgeben, ob er keinen Adler sieht. Ein solcher findet sich nämlich fast immer ein, und wenn er nahe herbeifliegt, so ist das für den, der schneiden würde, eine Vorbedeutung, dass er noch in demselben Jahre sterben werde." —

§. 486. Solche Gebete an die Pflanzen selbst, precationes herbarum, oder an die ihnen vorgesetzten und in Sympathie stehenden Götter und Daemonen haben sich sehr viele vorgefunden und dieser Brauch hat sich durch das Mittelalter bis in unsere Zeit gerettet.

Einige Belege aus dem Codex Vindobonensis 93 (saec. XI) bei Heim, Incantamenta magica l. c. „Precatio eiusdem herbae (vettonicae): „Herba Vettonica, quae prima inventa es ab Aesculapio, his precibus adesto, peto; magna domina herbarum diceris per hunc, qui te iussit creari et remediis plurimis adesse. his numeris XLII adesse digneris!" hoc incantas mundus ante solis ortum; legis eam mense Augusto." — (Nº 124 Heim, fol. cod. 5ᵛ. vettonica = Betonie). „Ad profluvium mulieris autem sic: „Herbula Proserpinacia, Horci (= Orci ?) regis filia! quomodo clausisti mulae partum, sic claudas et undam sanguinis huius!" — (Nº 91 Heim, fol. cod. 35ᵛ Proserpinacia ist Deckname für das ‚polygonon' Plin. XXVI 23, Apuleius De herbis 18) „Herba chrysocanthos; sic legi oportet ante meridiem luna III, VI, IX, XIV; cum veneris ad eam mundus, sic dicis: „Sancta herba Chrysocanthos! per Aesculapium, herbarum inventorem, te rogo, ut venias huc ad me hilaris cum effectu magno et praestes, quae a te fidus posco!" — (Nº 125; fol. cod. 108ᵛ; „Golddorn," eine Epheuart Plin. XVI 147 Apul. De herbis 19) „Eriphia. Precatio eiusdem herbae: „Herba Eriphia, ut adsis me rogante et cum gaudio virtus tua praesto sit et ea omnia, quae Aesculapius aut Chiron centaurus, magister medicinae, de te adinvenit (Nº 126 fol. cod. 111ᵛ; eriphia = ἐρίφεια Plin. XXIV. 168)

§. 487. Da die Pflanzen aus der Erde hervorsprossen und aus ihr ihre Säfte ziehen, so muss man vor allem die grosse Mutter Erde gnädig stimmen und sie um die Erlaubnis bitten, ihr die Kinder fortnehmen

zu dürfen, dafür gab's ein eigenes Gebet, die „Precatio Terrae Matris," so bei Heim №127, fol. cod. 113ᵛ: „Basilisca". Seine Pflanze gegen das Gift des Basilisken, bei Apuleius, „herba regia" oder „regula" (De herb. 128). Sic legi oportet, ut qui eam leget, prius consideret salutem suam et vadat mundus ab omnibus: vestes habeat intactas mundas; ne, cum vadat, mulier menstruata eum contingat aut ne a viro, qui inquinatus est (contingatur). quam herbam cum legere coeperit..., sic precetur: (nach Heim p. 504-5 sonst noch vorhanden im cod. Vossian. L.Q. 9 (saec. VI) = A, daraus bei Piechotta, Anecdota lat.; cod. Vratislav. III F 19 (saec. XI) = B; cod. Laurentian. LXXIII 41 (saec. XI) = C; ib. LXXIII 16 (saec. XIII) = D. Veröffentlicht auch von Schneider, Index lect. hib. univ. Vratislav. 1839; Riese, Antholog. Lat. I, p. 18 sq. M. Schmidt Programm Jena 1874; Baehrens, Poëtae Lat. minor. I p. 138.

„Dea sancta Tellus, rerum naturae parens,
quae cuncta generas et regeneras sidera,[1]
quod sola praestas gentibus tutelam[2] –
caeli ac maris divum[3] arbitra rerumque omnium,[4]
per quam[5] silet natura et somnum[6] capit
itemque[7] lucem reparas et noctem fugas:
tu Ditis ima umbras[8] tegis et immensum[9] chaos
ventosque et imbres tempestatesque contines
et, cum libet, dimittis et misces freta
fugasque solem et procellas concitas ·
itemque, cum vis, hilarem promittis diem
alimenta vitae tribuis perpetua fide,
et cum recesserit anima, in te refugimus:
ita quidquid tribuis, in te cuncta recidunt.
Merito vocaris Magna tu Mater Deum,
pietate quia vicisti divum numina.[11]
tu[12] illa vere[13] gentium et divum parens,
sine qua nec maturatur quicquam nec nasci potest,
tu es magna, tu es divum regina, ‹o› dea![14]
te, diva, adoro tuumque ego nomen[15] invoco
facilisque praestes hoc mihi, quod te rogo,
referamque gratis,[16] diva, tibi merito fide;
exaudi, quaeso, et fave coeptis meis;
hoc, quod peto a te, diva, mihi praesta volens:
herbas, quascumque generat maiestas tua,[17]
salutis causa tribuis cunctis gentibus:
hanc mihi permittas medicinam tuam ◡ –.
Veni ad me cum tuis virtutibus ◡ –:
Quidquid[18] ex his fecero, habeat eventum bonum,
cuique easdem dedero quique easdem a me acceperint,
sanos eosdem praestes.[19] nunc, diva,[20] hoc mihi
maiestas praestet (tua),[21] quod te supplex rogo!"

[1] corr. Schneider, sidus codd.; assiduo Riese; in dies Bücheler [2] tutela codd. vitalia Baehrens [3] codd.; diva Baehrens [4] arbitra rerum D, arbitrarumque BC arbitratumque A [5] quam D, quem AC, quem̄ B [6] somnum D, somnos B, somnus AC [7] D, idemque A.B. [8] ditis umbras AB ditissima umbras CD umbras glossa uocis ima subesse videtur. [9] immensum Schneider; inmensus A [10] recedunt BCD! reccidunt Klotz [11] edd.; codd: nomina [12] tu A; tum BCD [13] vere A; veret BC, vero D [14] regina dea codd. o supplevit Fr. Vollmer ac Riese [15] nomen BCD numen A [16] gratis Baehrens; gratias ACD; graciam B [17] maiestas tua transposuit Schneider; tua maiestas codd. [18] Baehrens; quidquid codd. [19] eosdem praestes codd. [20] „postulo", quod in codd. sequitur, ut glossema delevit Schmidt [21] suppl. Riese.

§. 488. Damit verwandt ist eine zweite „Precatio" die sich aber mit fast den gleichen Gedanken an die Pflanzen selbst wendet (bei Heim №129 pag. 505-6):

„Nunc vos potentes omnes herbas deprecor.
exoro vos maiestatemque vestram, quas[1]
parens tellus generavit – – – ◡ –
– – et cunctis gentibus dono dedit:
medicinam sanitatis in vos contulit
maiestatemque, ut omni generi – ◡ –
humano sitis auxilium utilissimum ·
hoc supplex exposco precorve ‹vos›[2] ◡ –
huc adeste[3] cum vestris virtutibus,
quia,[4] quae creavit,[5] ipsa[6] permisit mihi,
ut colligam vos, hoc favente[7] etiam, cui
medicina tradita est. quantumque vestra
virtus potest, praestate medicinam bonam,
causam salutis[8] gratiam, precor mihi
praestetis per virtutem[9] vestram, ut omnibus
virtutibus quidquid ex vobis fecero
cuive homini dedero, habeat effectum
celerrimum
et eventus[11] bonos, uti[12] semper mihi
liceat favente maiestate vestra vos
colligere........ [13] ‹vos rogo›.[14]
ponamque[15] vobis fruges et gratis[16] agam
per nomen maiestatis, quae[17] vos
iussit nascier!"[18]

[1] exoro maiestatemque vestram vos quas codd. transposuit Heim [2] suppl. Vollmer [3] adeste te A, adestote BCD [4] quia quae Baehrens; quaque D, quia qui ABC [5] creavit vos codd.; vos ere̅cit Baehrens [6] BCD; ipse A [7] faventem A; favente hoc BCD; transponendum est, an: favente? [8] sanitatis codd., salutis Schmidt [9] virtutem BCD, tutelam A [10] B; viribus ACD, viris proposuit Vollmer [11] eventus bonos et effectum celerrimum Baehrens [12] ut codd [13] lacunam indicavit Schmidt [14] adiecit Vollmer [15] AC; pugnamque BD [16] Baehrens; gratias codd. [17] D. qui ABC [18] Riese; nasci codd.

§. 489 Oben haben wir gesehen, dass Galenus an Pamphilus auch „die Menge von Namen" tadelt, die dieser seinen Pflanzen beischrieb und die Galenus auch als „ägyptische und babylonische Namen" bezeichnet. Damit können nur die sogenannten magischen Decknamen gemeint sein von denen der Papyrus Leid. V, col. XII 18 sq. (Dieterich Papyrus mag. p. 816) sagt, dass sich ihrer die ἱεροὶ γραμματεῖς bedienten; denn διὰ τὴν τῶν πολλῶν περιεργίαν τὰς βοτάνας καὶ τὰ ἄλλα, οἷς ἐχρῶντο, εἰς θεῶν εἴδωλα ἐπέγραψαν, ὅπως μὴ συλλαβούμενοι περιεργάζωνται μηδὲν διὰ τὴν ἐξακολούθησιν τῆς ἁμαρτίας. Man wollte also dadurch den Vorwitz der Unberufenen und Laien enttäuschen; denn die in den Zauberrecepten vorkommenden Namen, die von Götternamen abgeleitet oder mit ihnen gebildet sind, sehr oft aber auch mit Bezeichnungen der σύμβολα der Götter, besonders der heiligen Tiere, mussten Uneingeweihte irreführen und ihre Mühe, mit Hilfe der Recepte zu zaubern, zunichte machen.

Wenn es z.B. in einem Recepte hiess, man solle die τρίχες κυνοκεφάλου, das αἷμα ὄφεως, die οὐρὰ χοίρου und das

ὀστοῦν ἴβεως verwenden, und man nahm das wörtlich und verwendete wirklich Pavianshaare, Schlangenblut, einen Schweineschwanz und einen Ibisknochen, so konnte die erhoffte Zauberwirkung nicht eintreten: denn damit waren ganz andere Dinge gemeint, nämlich Anissamen, Portulak oder der wilde Erdbeerbaum, die Skorpionsschwanzpflanze und eine Dornstrauchart, die auch παλίουρος hiess. Auch wir sind solche Laien und auch wir werden sicherlich hinsichtlich dieser Materia magica oft genug fehlgehen, ohne es auch nur zu ahnen; bisweilen freilich weist schon die Abenteuerlichkeit dieser oder jener Ingredienz wie z. B. λέοντος γόνος „Löwensamen" darauf hin, dass hier etwas anderes gemeint sein muss. Ebenso natürlich auch Namen wie γόνος Ἄρεως, Ἄμμωνος, Ἡφαίστου „Same des Ares, Ammon, Hephaistos, da es das ja gar nicht gibt.

§. 490 Diese Decknamen aber hatten auch für die Eingeweihten noch den praktischen Wert, dass sie zweifellos immer mit Rücksicht auf die Sympathie des so zu Bezeichnenden mit der Gottheit hinwiesen. Merkte sich daher ein Eingeweihter, dass z. B. unter „Pavianshaar" und „Hermessame" nichts anderes gemeint sei als der Anissame und die Anispflanze, so merkte er sich dabei auch zugleich, dass der Anis mit dem Gotte Hermes-Thot, dem ja der Pavian ein σύμβολον war, in Sympathie stand. Dazu kommt noch Folgendes: Nannte man eine Sympathiepflanze mit ihrem gewöhnlichen Namen, so übte man gewiss keine so starke Wirkung auf den Gott aus, als wenn man sie mit ihrem Decknamen nannte, denn durch das Aussprechen des Deck=„Sympathienamens" allein schon musste man ja die Kräfte des Sympathieverhältnisses zwischen der Pflanze und dem Gotte wecken. Daher wandte auch der ägyptische Pflanzengräber in der βοτανήαρσις solche „Sympathienamen" an, die sich aus der so oft wiederholten Formel σὺ εἶ κτλ. ergeben (s. oben §. 482). Ich glaube, dass wir also dort eigentlich auch eine Liste solcher Deck- oder Sympathienamen besitzen, wie in der folgenden (§ 493) Stelle des Papyrus Leiden V. Für den Pariser Papyrus würde sich folgende Liste ergeben: Δρόσος πάντων θεῶν = Allgöttertau, καρδία Ἑρμοῦ = Hermesherz, Σπέρμα πρωτογόνων θεῶν = Urgöttersame, Ὀφθαλμὸς Ἡλίου = Sonnenauge, Φῶς τῆς Σελήνης = Mondlicht, Σποδὸς Ὀσίρεως = Osirisasche, Κάλλος (Δόξα) οὐρανοῦ = Himmelsschön, Himmelsruhm, Πνεῦμα Ἄμμωνος = Ammonsgeist.

§. 491. Natürlich erscheinen wegen der heiligen Symbol-Tiere in Ägypten viele Deck=, Sympathienamen mit Bestandteilen heiliger Tiere gebildet wie z. B. „Ibisknochen", „Blut des Pavian, der Schlange, der Fuchsgans" (über letztere als h. Tier cf. „Tierkult" p. 122-4), Falkenherz". Bei dem in jener Zeit ausserordentlich starken Aberglauben ist nun nicht zu bezweifeln, dass sich unter hundert unberufenen Lesern solcher Recepte 99 sehr davor gehütet haben werden sich solche Ingredienzien zu verschaffen, da dies fast immer mit der Tötung oder wenigstens Verletzung und Verstümmlung eines heiligen Tiers verbunden gewesen wäre; dadurch aber musste man sich den tötlichen Hass und die Rache des Gottes zuziehen, dem das Tier heilig war. Ob die Magier selbst diese Überzeugung hatten, steht dahin, sicher aber haben sie bei den Laien diese Auffassung propagiert und gefördert, um diese so von der Benützung der Recepte abzuschrecken und sich selbst unentbehrlich zu machen. Denn ohne einen Schlüssel für diese Decknamen war jeder Zauberpapyrus für einen Uneingeweihten, ἀμυστηρίαστος, nicht nur unbrauchbar, sondern geradezu gefährlich: man brauchte den Zaubermeister als μυσταγωγός, der sich natürlich gut bezahlen liess.

§. 492. Doch musste auch der Magus über einen guten Kopf verfügen, um all die verwickelten, einander vielfach durchkreuzenden Lehren vom sym- und antipathischen Verhältnis der Ingredienzien und der Götter, auch die einander oft so ähnlichen und gleichzeitig bizarren Deck- und Sympathienamen zu behalten. So legten denn die μάγοι selbst sich solche Schlüssel an, die sicher zum unveräusserlichen Besitz der Zaubergewaltigen gehörten und sich vom Vater auf den Sohn, vom Lehrer auf den Jünger vererbten, wahre κρύφιμα Geheimschriften".

§. 493. Ein leider nur kurzes Stück eines solchen Schlüssels besitzen wir noch in dem Leidener Papyrus V col. XII. 17 sq. betitelt: Ἑρμηνεύματα ἐκ τῶν ἱερῶν μεθηρμηνευμένα, οἷς ἐχρῶντο οἱ ἱεροὶ γραμματεῖς (= ἱερογραμματεῖς) etc. cf. oben §. 489. Ausdrücklich sagt der Verfasser dieses Schlüssels: ἡμεῖς δὲ τὰς λύσεις (die Erklärungen der Deck-Sympathienamen) ἠγάγομεν ἐκ τῶν πολλῶν ἀντιγράφων καὶ κρυφίμων πάντων. Indes gibt auch das eine oder andere Recept den wirklichen Namen z. B. für das „Blut" eines h. Tieres oder Gottes an und auch solche Schlüssel mögen bisweilen profaniert worden sein; aus solchen Quellen floss das πλῆθος ὀνομάτων bei Pamphilos und auch bei Dioscurides. Unter den ὀνόματα Αἰγύπτια καὶ Βαβυλώνια aber, die Galenus dem Pamphilus auch vorrückt, sind jedenfalls wirkliche Namen oder auch Sympathienamen in koptischer, babylonischer(?), persischer und allen möglichen „barbarischen" Sprachen zu verstehen, wie sie auch Dioscurides anzumerken nicht versäumt. Ich gebe zunächst die Liste aus dem Papyrus Leiden. V col. XII 24 - XIII 30:

κεφαλὴ ὄφεως Schlangenkopf — βδέλλα Blutegel
... θις[1] ὄφεως Schlangen- — ⟨κολο⟩κύντην λέγει eine Koloquinte meint er
αἷμα ὄφεως Schlangenblut — αἱματίτης λίθος Hæmatitstein
ὀστοῦν Ἴβεως Ibisknochen — ῥάμνος ἐστιν Ist ein Dornstrauch[2]
αἷμα χοιρογρύλλου Igel(Stachelschwein)blut — ἀληθινῶς χοιρογρύλλου wirklich das Blut des Igels etc.[3]
δάκρυα κυνοκεφάλου Paviansträñen — χυλὸς ἀνήθου Saft des Anis (Dill)
ἀφόδευμα κορκοδείλου[5] — Αἰθιοπικὴ(ν) π[ό]ην

KroKodilKot – Äthiopisches Gras (meint er)
αἷμα κυνοκεφάλου Paviansblut – αἷμα καλαβώτου GecKo (Eidechsen-) blut [6]
λέοντος γόνος Löwensame – ἀνθρώπου γόνος Menschensame
αἷμα Ἡφαίστου Hephaistosblut – ἀρτεμισία Wermut [7]
τρίχες κυνοκεφάλου Pavianshaare – ἀνήθου σπέρμα Anissame
γόνος Ἑρμοῦ Hermessame – ἄνηθον Anis (Dill)
αἷμα ὄφεως Schlangenblut – ἀνδράχη Portulak, wilder Erdbeerbaum
αἷμα ὀφθαλμοῦ Augenblut – ἀκακαλλίδα (den) Samen eines ägyptischen Strauchs (meint er, Tamarix orient. o. articulata [8])
αἷμα ἀπ' ὤμου Blut von der Schulter – ἄκανθος BärenKlau o. AKazie
ἀπ' ὀσφύος B. v. d. Hüfte – ἀνθέμιον Kamille [9]
χολὴ ἀνθρώπου Menschengalle – βύνεως χυλός FeldKohlsaft [10]
οὐρὰ χοίρου Schweineschwanz – σκορπίουρον SKorpionsschwanzpflanze
ὀστοῦν ἰατροῦ ArzteKnochen – ἀμμίτην λίθον (den) Sandstein (meint er)
Ἑστίας αἷμα Hestiablut – ἀνθέμιον Kamille [9]
ἀετὸν Adler – ÷ οσελλεβει [11]
αἷμα χηναλώπεκος Fuchsgansblut – γάλα συκαμίνης Maulbeermilch
αἷμα Κρόνου Kronosblut – γάλα χοιριδίου Ferkelmilch (?)
τρίχες λέοντος Löwenhaare – βύνεως γλῶσσα FeldKohlzunge

αἷμα Κρόνου Kronosblut – κεδρίας (γλῶσσα) Zedernharz (zunge)
γόνος Ἡλίου Helios-Same – ἐλλέβορος λευκός weisse Niesswurz
γόνος Ἡρακλέους – εὔζωμον λέγει die RauKe meint er
αἷμα Τιτᾶνος Titansblut [12] – θρῖδαξ ἀγρία wilder Lattich [13]
αἷμα ἀπὸ κεφαλῆς Blut vom Kopf – θέρμος Lupine
γόνον ταύρου Stiersamen – ᾠὸν κανθάρου Käfer-Ei
καρδία ἱέρακος FalKenherz – ἀρτεμισίας καρδία Herz d. Beifusses
γόνος Ἡφαίστου Hephaistossamen – κόνυζα λέγει das BerufsKraut
γόνος Ἄμμωνος Ammonssamen – κρινάνθεμον Hauslab meint er [14]
γόνος Ἄρεως Aressamen – τρίφυλλον AsphaltKlee [15]
ἀστὴρ ἀπὸ κεφαλῆς Stern vom Kopf – τιθύμαλλον Wolfsmilch [16]
ἀπὸ κοιλίας (= αἷμα κοιλίας?) [Stern] vom Bauche, = Blut vom B.: χαμαίμηλον Kamille [17]
ἀπὸ ποδός (= αἷμα ποδός!) [Stern] vom Fusse = Blut vom F.! χρυσόσπερμον Hauswurz [18]

[1] Papyrus: ... θις antea una vel duo litterae oblitae. Dieterich Pap. mag. 816. Leemans vermutete ἀθήρ, Hachel an der Ähre', Ähre' oder ἀκίς, Spitze, Stachel'. – [2] Cf. Dioscorides I 119 – [3] Man Könnte an die Figürchen denKen, die öfter in Ägypten gefunden wurden und gewöhnlich für Wildschweine gedeutet werden; Schweinfurth sieht in ihnen Bildchen des dem Seth heiligen Ameisenbären cf. TierKult p. 165. – [4] Papyr. nach Dieterich δρακυα – [5] Papyr. κορκοδῖλου – [6] cf. oben § 400 und II §. 181 – [7] Cf. unten §. 494 – [8] Cf. Dioscorid. I 118 – [9] Dioscorid. III 144 (154), auch χαμαίμηλον, Äpfelchen' wegen des apfelähnlichen Geruchs – [10] = βούνιος = βουνιάδος χυλός? Cf. Dioscorid. II 136 – [11] An ἀετοῦ scribendum est et supplendum αἷμα? Dieterich. Auch Pamphilus erwähnte den DecKnamen ἀετός, den er in jenem hermetischen Buch von den 36 Decanpflanzen fand cf. oben §. 480. Darauf baut Dieterich P. mag. 783 die Hypothese auf, dass dem Pamphilus Zauberpapyri als Quelle vorlagen. ‚οσελλεβει nescio quid sit' Diet. p. 816, vix σέλινον inest; licetne litteris transpositis efficere ἐλλέβορος? Eher die national-Koptische Bezeichnung einer spezifisch ägyptischen Pflanze, ein ὄνομα Αἰγύπτιον, wie solche auch Dioscorides oft genug anführt. – [12] Der Pp. hat αποτελτανος, doch ist sicher αἷμα Τιτᾶνος zu schreiben, da auch Diosc. II 165 die θρῖδαξ ἀγρία mit dem, Prophetennamen' αἷμα Τιτᾶνος benennt; es ist der Giftlattich Lactuca Scariola L., daher die Sympathie mit den bösen, finstern Titanen. – [13] Cf. Diosc. II 165 – [14] ib. III 127 (128) – [15] ib. III 113 (123) – [16] ib. IV 162 (165) Diosc. sagt, dass die männliche Art von einigen auch κομήτης, Haarstern, genannt werde, was an die Bezeichnung ἀστήρ (ἀπὸ κεφαλῆς) erinnert. – [17] Diosc. III 144 (154) – [18] ἀείζωον, cf. Diosc. noth. 468.

§. 494. Des Vergleiches wegen lasse ich eine Übersicht der Pflanzenbezeichnungen durch die προφῆται folgen, die Dioscorides in seinem wissenschaftlich gehaltenen WerKe Περὶ ὕλης ἰατρικῆς doch nicht anzuführen unterlässt, und eben die ὀνόματα Αἰγύπτια καὶ Βαβυλώνια, die er gelegentlich dazuschreibt, auch finden wir hier die Autoritäten auf dem Gebiet der Zauberpflanzen: Zoroaster, Pythagoras, Democrit und Ostanes (cf. unten § II 370) manchmal erwähnt.

I 9: Ἄσαρον (Asarum europaeum L.) Haselwurz; die Propheten „Blut des Ares"; Ostanes: Thesa. – I 25: Κρόκος (Crocus sativus L.) echter Safran: „Blut des Heracles" (wo nichts bemerKt ist, handelt es sich um den Prophetennamen". – I 120: Ἅλιμος (Atriplex Halimus L.) Meldenstrauch: „Fuss(spur) des Hermes" cf. unten II § 252 „Diadem des Osiris", „SonnenKrone", „heiliger Stengel"; die Ägypter: Asontiri, Asphe, Aselloëre, Asariphe. – I 134: Ἄγνος (Vitex agnus castus L.) gem. Müllen, Keuschlamm, Abrahamstrauch: „Die Verehrungswürdige, Blut des Ibis"; die Ägypter: Sum. – II 152 Ἀρνόγλωσσον (Plantago asiatica L. und Lagopus L.) Wegerich: „Schwanz des Ichneumon"; die Ägypter: Asonth. – II 165: Ἀγρία θρῖδαξ (Lactuca scariola L.) Giftlattich: „Titansblut"; Zoroaster: Pherumb cf. oben § 493. – III 26 (29): Ἀβρότονον (Artemisia arborescens u. Abrotonum L.) Beifussbäumchen, Eberreiss, zarter Beifuss: „Nerven des Phoenix" (cf. §. 493) – III 41a (47): Σάμψουχον (Origanum maiorana L.), Majoran: Pythagoras: Thrambes; die Ägypter: Sopho; „Esel des Priesters, Süsses Kind der Isis. – III 60 (67): Ἄνηθον (Anethum graveolens L.) Dill; „Same des Pavians, Haare des Pavians, Same des Hermes" cf. §. 493; die Ägypter: Arachu. – III 106 (116): Κρίνον (Lilium candidum L.) weisse Lilie: „Blut des Ares" cf. § 493; Ostanes: KroKodilsharn οὖρα κροκοδείλου; codd. αὔρα κρ.; vielleicht οὐρὰ κρ. KroKodilsschwanz. Berendes in seiner Dioscoridesübersetzung, Stuttgart 1902, vermutet αὔρα κρ. KroKodilshauch, oder, wie oben οὖρα κρ.; die Ägypter: Symphairu. – III 109 (119): Πράσιον (Marrubium spec. L.) Andorn; die Ägypter: Asterope; „Ochsenblut", auch ἄφεδρος oder „Same des Horus". – III 17 (127): Ἀρτεμισία (Artemisia spec. L.) Beifuss: „Es gibt eine vielzweigige und eine einstengelige, μονόκλωνος; einige nennen sie „Toxetesia" (die mit dem Bogen Schiessende d. h. die Artemis), an-

dere Ephesia, Anaktorios Herrscherin, Sozusa Retterin, Lykophrys Dämmerlicht Beiname der Artemis-Selene; die Propheten: „Menschenblut"; andere Goldblume. — III 126 (136): Κόνυζα (Erigeron spec.) Berufskraut: „Kindertod" βρεφοκτόνος; Arinbias Anubiskraut cf. §II 289-90, Hedemias; die Ägypter: Keti. — III 147 (151): Παιονία (Paeonia officinalis L.) Gichtrose: einige nennen sie „idäische Dactylen", Aglaophotis die herrlich Leuchtende cf. unten § 507, Selenion Mondkraut; die Propheten: Selenogonon Mondspross, auch Phthisi; die Römer „Casta die Keusche. — IV 16: Λειμώνιον (Statice Limonium Spengel, Beta vulgaris L.) wilder Mangold: „Wolfsherz" — IV 33: Σιδηρῖτις (Stachys recta, Heraclea oder Sideritis scordioides L.): „Same, Blut des Titan"; „Skorpionsschwanz"; Pythagoras: Parmiron; Andreas cf. oben §. 479: Xanthophanea die Gelberscheinende; Ostanes: Ochsenauge; die Ägypter: Sendionor. — IV 37: Βάτος (Rubus tomentosus Willd.), Brombeerarten: „Titansblut" cf. oben §. 493 „Ibisblut". — IV 42 Πεντάφυλλον auch Πενταδάκτυλον (Potentilla reptans L.) Kriechender Gänsefuss: „Ibisklaue, Ibisflügel, Hermudaktylon; die Ägypter: Orphitebeoke, Enotron; die Römer: Quinquefolium. — IV 100 (102): Στρατιώτης (Pistia Stratiotes L.) schwimmende Krebsschere: „Katzenblut"; die Ägypter: Tibus. — IV 129 (131): Λεοντοπόδιον (Gnaphalium leontopodium L.) löwentatziges Immerschön: „Krokodilsblut"; die Ägypter: Daphnoines. — IV 148 (150) Ἑλλέβορος λευκός (Veratrum album L.) weisser Germer(?): die Propheten: „Samen des Herakles," Polyeides, Anaphystos; die Ägypter: Somphia, Unre cf. oben §. 493. — IV 161 (164): Κίκι (Ricinus communis L.) Wunderbaum: die Propheten: „Fieberblut"; die Ägypter: Systhamna, Trixis. — IV 183 (186): Πτερίς (Aspidium filix mas L.) gemeiner Wurmfarm; die Propheten: „Zweig des Hermes"; die Ägypter: Eselsblut.

§. 496. Man sieht, wie bizarr bisweilen auch hier diese Namen sind, von denen sicher ein guter Teil der Zauberliteratur entstammt. Über diese Sucht, das Kind nie beim richtigen Namen zu nennen, macht sich auch schon Cicero De divinatione II 64 lustig.

Nach den Anweisungen der medicinischen Wahrsager, sagt er, solle man „terrigenam, herbigradam, domiportam, sanguine cassam" einnehmen, was nichts anderes bedeute als die unschuldige Schnecke, cochlea. Ähnlich verschrieb der Arzt Herennius Philo bei Galen De Medic. sec. loc. XXIV 7. 333 νᾶμα θυγατέρων ταύρου, womit er natürlich Kuhmilch meinte. Artemidor zieht gegen diese Geheimnistuerei zu Felde Oneirokrit. IV 22, als Beleg für diese Manie führt er an: Hirn des Hahns = Hirn der Weckstimme; Pfeffer = beissender Inder; Träne = Jungfrauenmilch; Tau = Sternenblut; Quitte = Kretisches Schaf, er verteidigt die Ansicht, dass die Heilmittel, welche die Götter (wie Asklepios und Serapis) im Traume angeben, von ihnen ganz einfach und meist so, wie durch die Menschen bezeichnet werden, nicht aber in der phantastischen Weise der einander überbietenden mantischen und magischen Quacksalber (cf. Pauly Realencyclop. IV Sp. 1382, 1400 s. Abt. Apologie p. 214.

§. 497-8. Diese aber behaupteten, dass gerade diese Namen jene seien, mit denen die Götter selbst die Pflanzen benannten. So belehrt uns der Anonymus de herbis XI 139 sq. l. c. p. 172-3, dass die Gichtrose, die Dioscorides Aglaophotis nennt (III 147 (151) — Paeonia officinalis L. — Apollo παιονία nannte, als er sie seinem Sohne Asklepios übergab. Παιονία heisst die Pflanze nach Paieon, der bei Homer noch als selbständige Person, als Götterarzt erscheint und den Gott der Unterwelt Hades und den Ares bei Verwundungen heilte (Ilias V 401 sq. 900). Die Phryger, die Bürger der Rhea, aber nannten sie Pentorobos (ὄροβος, Kichererbse) oder auch „Kymbala der phrygischen Mutter, Rhea," die Kreter die „Kretische", die Ägypter „die Herrlichleuchtende", Aglaophotis, die seligen Götter selbst aber Glykyside (so nennt sie auch Galen l. c., Theophrast. Hist. plantar. IX 8, 6; Nicander Ther. 940; Hippocrates l. c. — Und schon bei Homer berichtet Hermes dem Odysseus von dem Zauberkraut gegen den Verwandlungszauber der Kirke, dass es von den Göttern Moly geheissen werde (Ody. X 302 sq). Die Alten haben sich später bemüht, eine Pflanze, die der Beschreibung bei Homer „ihre Wurzel war schwarz und milchweiss blühte die Blume" entsprach, ausfindig zu machen cf. unten § 536.

§. 499. Die Bezeichnungen von Pflanzen durch alle möglichen mythologischen Anspielungen und Beziehungen auf ihr Sympathieverhältnis zu den Göttern und Daemonen machte es schon im Altertum schwer, nach dem blossen Namen oder den beiläufigen Epitheta die Pflanze richtig zu bestimmen und zu finden.

§. 500. Da aber alles darauf ankommt, die richtige Pflanze zu verwenden, so geben die Zauberpapyri gelegentlich nicht bloss eingehende Beschreibungen, sondern zugleich auch das Verfahren an, wie man die Pflanze auf ihre Zauberkraft prüfen könne, wobei natürlich die Sympathie und Antipathie eine Rolle spielte.

Ein gutes Beispiel hiefür bietet der Papyr. Paris. l. 798 sq. cf. Croenert, Studien zur Palaeographie und Papyruskunde IV. 100-1, Dieterich Lit. p. 19-20, unten § II 121. Hier muss das Gesicht oder die Augen des Epopten mit dem Extract aus einem κεντρῖτις, Stachelpflanze, genannten Gewächs gesalbt werden, damit er die sich offenbarende Gottheit sehe; von dieser Zauberpflanze heisst es dann: „Sie wächst vom Monat Payni (26. Mai - 24. Juni) angefangen im Gebiete der Schwarzen Erde di. Ägyptens cf. hierogl. [Hieroglyphen] Km-t (ΚΗΜΕ), Ägypten und [Hieroglyphen] Km (ΚΑΜΕ) ‚schwarz' Wiedemann, Herodot p. 76. Sie ist dem aufrechten Taubenkraut, περιστερεὼν ὀρθός ähnlich. Sie wurde (zum ersten Male) im Menelaitischen Gau (Strabo VIII pag. 801. 803) gefunden, da der Herr (der Gott) sie wies, gegen Osten zu in Phalagry (so Crönert nach dem P.; Dieterich: ἐν τῇ Φαλάκρῃ unter Hinweis auf Stephanus Byz. Φαλάκραι, ἄκρα τῆς Ἴδης ... καὶ πάντα δὲ τὰ ἐψιλωμένα ὄρη ἐλέγετο φαλάκραι

.... ἔστι καὶ κώμη Λιβύης Φαλάκραι; bei Ptolem. IV.12 pag. 274.29: Φαλάκρα) auf den Erdwällen (des Nilkanals), nahe der Besaspflanze (genannt nach dem Gott Bes cf. unten II § 187 Dioscorid. III 46 βησασα nannten die Syrer das Πήγανον ἄγριον, die wilde Raute; die Ägypter Epnubu, die Afrikaner Churma, die Kappadokier aber Moly; cf. auch Alexander von Tralles II p. 134 Puschmann. Sie ist einstenglig, μονόκλωνον, und rotbraun, πυρρόν, bis zur Wurzel und hat wollige Blätter, φύλλα οὔλότερα, und eine Frucht, ähnlich der Traubenfrucht des wilden Spargels (ἀσπάραγος). Auch ist sie der sog. Talapepflanze, τῷ καλουμένῳ ταλάπη, ähnlich wie der wilde Mangold ὡς τὸ ἄγριον σεῦτλον (die Talape lässt sich nicht bestimmen cf. M. Wellmann bei Dieterich Lit. p. 21 Nachtrag zu p. 19, 7 sq. und 20_2).

§ 501. Ihre Bestimmung aber erfolgt so: „Die schlaffe(?) schwarze Spitze einer Ibisfeder wird mit dem Extract (aus dieser Stachelpflanze) gesalbt und zugleich bei der Berührung (der Feder mit dem Extract) fallen die Federn ab." Demnach erweist sich die Pflanze und ihr Saft als sehr kräftig der Ibisfeder gegenüber, die mit Thot, dem Mondgott in Sympathie stand; mit gutem Grunde, da der Gott, der durch diese Pflanze sichtbar werden soll und demnach mit der Pflanze sympathisch verbunden war, ein Sonnengott ist: der Sonne aber muss der Mond natürlich ebenso weichen wie die Mond-Ibis-Feder der Sonnen-Stachelpflanze. Als Sympathietier des osirianischen Zaubergottes Thot war der Ibis natürlich den typhonischen Schlangen antipathisch, aber auch schon seine Feder allein (Aelian I. 38, Theophyl. Quaest. nat. cap. 14 Boisson.) Ähnlich verzehrten auch die Adlerfedern als die des stärkeren Vogels alle andern, wenn man sie mit ihnen vermischte cf. Aelian IX 2 Plut. Sympos. V 7 Plin. X. 4. 3.

§. 502 An ihren Sympathiepflanzen freuen sich natürlich die Götter und willfahren dann gern dem Wunsch des Magus; daher heisst es im Papyrus Paris 913 sq: χρὴ δὲ στεφανῶσαι αὐτὸν (den Knaben, der das Medium abgibt) στεφάνῳ ἀρτεμισίας χλωρικῆς αὐτόν τε καὶ σέ, ἥδεται γὰρ ὁ θεὸς τῇ βοτάνῃ.

§. 503. Er kann aber durch so eine Pflanze sogar gezwungen werden: das besagt der Pariser Papyrus l. 3201 von derselben ἀρτεμισία μονόκλωνος, denn sie wird dort mit dem Zusatz κατανάγκη οὖσα ausgestattet (l. ουσα) und l. 1313 eine sonst nicht näher bezeichnete Pflanze geradezu κατανάγκη βοτάνη, „Zwangspflanze" genannt, l. 1319 im ἐπίθυμα dargebracht, das den Gott herbeizwingt. §. 504. Das galt gewiss von jenen Pflanzen in erster Linie, die man als Emanationen bestimmter Götter selbst betrachtete wie etwa die Zeder, die Pflanze Snwt-ḥrw(?), die Pflanze Mnw, Harz, Gummi und die Pflanze ʿnḫ-imw, die als Emanationen des Osiris angesehen wurden; so im Einbalsamierungsritual aus griechisch-römischer Zeit cf. Maspero Memoires sur quelques papyrus du Louvre 19. 30, 35.

§. 505. Sonst wirkten die ἐνέργειαι der Götter, die Daemonen, in den Pflanzen und durch sie die Götter selbst; so sagt Pseudo-Cyprian in seiner Beichte (Confessio 1 pag. 1106 ed. Balluzii) εἶδον ἐν τῷ Ὀλύμπῳ (wo er geweiht wurde) πρέμνα καὶ πόας ἐνεργεῖν δοκούσας θεῶν ἐπισκοπαῖς; denn die θεοί sind ja in ihren „Reihen" die ἐπίσκοποι der untergeordneten Pflanzendæmonen. Solche Pflanzen „gehören" dann auch dem übergeordneten Gotte, mag auch nicht er selbst sich in ihnen verkörpern, sondern bloss seine dæmonische ἐνέργεια. Das lehrten auch die persischen μάγοι (Plut. de Iside 46): es gebe nämlich einen guten Gott Horomazdes und einen bösen Gott Areimanios, den manche auch „Daemon" nennen. Zwischen beiden steht der Mithras, der daher auch „Mittler", μεσίτης, heisst. Dieser lehrte, jenem Opfer des Gebetes und Dankes zu bringen, diesem aber abwehrende und düstere. Hiezu stampfen sie ein gewisses Kraut ὄμωμι in einem Mörser. Bei den Persern hiess es hom und galt als Symbol der himmlischen Nahrung; im Avesta hält es den Tod fern, war ein Schutzmittel gegen alle bösen Geister und verbürgt die Anwartschaft auf den Himmel, die durch dieses Kraut personificierte Gottheit Hom = Soma der Aryas (cf. Langlois, Memoire sur la divinitée védique appelée Soma, Memoires de l'Acad. des Inscr. et des Belles Lettres 19 pag. 326 sq. F. Windischmann, Über den Somacultus der Arier, Academ. München 4 pag. 141; Maury, Magie p. 36-7), es ist die Asclepias acida oder das Sarcostemma viminalis. Bei dem Stampfen rufen die Magier den Hades und das Dunkel an, mischen es mit dem Blute eines geschlachteten Wolfes, tragen es an einen von der Sonne nicht beschienenen Ort und werfen es weg. Einige Pflanzen nämlich, meinen sie, gehören dem guten Gotte, andere dem bösen Geiste, ebenso aber auch unter den Tieren die Hunde, Vögel und Landkrebse dem Guten, die Wassermäuse aber dem Bösen; wer recht viele von ihnen tötet, den preisen sie glücklich." Solche Pflanzen „gehören" also zwar den Göttern, sind aber den Daemonen, den ὑλικοὶ δαίμονες, ihrer Reihe anvertraut. So sagt Proclus Ad Remp. II p. 183 Kr. ἀσπάλαθοι (ein dorniger Strauch cf. Dioscor. I 19 Theogn. 1193 Bekk. Theophrast. Hist. plant. IX. 7, 3; de odor. 33; Theokrit IV 57 Plin. Hist. nat. XII 110 sq. _ Verwechslung XXIV. 112 _; nicht eindeutig bestimmbar cf. Dioscor. übers. v. Berendes p. 48-9) φυτῶν εἰσὶ γένος δαίμοσιν ἀνειμένον ἀκανθῶδες. Plato sagt nämlich Republ. pag. 615ᶜ-616ᵃ, dass in der Unterwelt die Seelen von den Strafdaemonen gepeinigt werden, indem sie diese ἐπ' ἀσπαλάθων κνάπτουσιν.

§. 506. Jedenfalls aber darf man eine solche Sympathiepflanze nicht ohne weiteres für sich verwenden, mag sich nun der Gott selbst oder einer seiner δαίμονες ὀπαδοί in ihr manifestieren: man muss zuerst um Erlaubnis bitten, wie wir schon oben gesehen haben, und muss das höhere Wesen, das in der Pflanze wohnt auch durch ein Opfer freundlich stimmen, beziehungsweise versöhnen, dass man sich an seiner Pflanze zu vergreifen wagt. Das Gleiche galt auch für die heiligen Bäume und Haine im officiellen Cult; denn Varro de re rust. c. 139 cf. Plin. XVII 47. 6 lehrt, dass man

sie erst fällen dürfe, wenn man vorher ein Opfer darbringe, beschreibt das Verfahren dabei und gibt auch die Gebetsformeln an. Das Gleiche berichtet Plinius, übereinstimmend mit den oben mitgeteilten βοτανηάρσεις, auch bezüglich der Wurzelgräber, der ῥιζοτόμοι (xxı. 19. 2).

„Wenn man den Schwertel, Iris, ausgraben will, umgiesst man ihn 3 Monate mit Wassermeth, um durch diese Sühnspende gleichsam der Erde zu schmeicheln." „Die Selagopflanze sammelt man, ohne ein eisernes Gerät mit der rechten Hand, die man, als wolle man stehlen, durch das linke Armloch des Unterkleides steckt, angetan mit einem weissen Gewand, mit reingewaschenen Füssen, die nackt sein müssen. Vorher aber bringt man ein Opfer von Brot und Wein dar" (xxıv 62). — Auch wenn man das PanakesKraut (Laserpitium hirsutum L.) dessen Entdeckung auf die Götter zurückgeführt wurde — Asklepios nannte sie so nach seiner Tochter Panake (der „Alles Heilenden") ; eine Abart aber hiess nach dem Gotte selbst Asklepieion, Plin. xxv. 11 — ausgezogen hatte, musste man das Loch mit allerlei Früchten zur Versöhnung der Erde anfüllen (Plin. l.c.)

§. 507 Gewisse Daemonen aber liessen sich auch durch ein solches Opfer nicht versöhnen, sondern töteten unter allen Umständen den, der ihre Pflanze auszureissen gewagt hatte. Das erzählte man von der schon oben erwähnten Paeonie, Gichtrose, die der Hecate-Selene-Artemis heilig war, also einen Daemon der Mondreihe beherbergte, daher heisst sie μηνογένειον, μήνιον, σελήνιον, σεληνόγονον und war gut bei Störungen des weiblichen Geschlechtslebens, besonders der μηνιαῖα cf. Dioscorid. ııı 147 Kaibel, Hermes 25, 1890, p. 107 Roscher Selene p. 70/1. 109. Dieses Kraut war bloss bei Nacht, da seine übergeordnete Göttin leuchtete, sichtbar; dann leuchtete auch die Pflanze in herrlichem Licht, weshalb sie auch Ἀγλαόφωτις hiess. Da musste man sie suchen; hatte man sie gefunden, dann steckte man einen Stab neben der Wurzel in die Erde zum Wahrzeichen; denn am Tage unterschei-det sie sich nicht von den daneben wachsenden, andersartigen Kräutern (Aelian Hist. anim. xıv 27). Nach anderer Version aber entzog sie sich dem, der sie anfassen und ausreissen wollte, und hielt nur dann Stand, wenn man Urin oder Menstruationsblut auf sie goss (Josephus, Bell. Iud. vıı 6, 3; auch der Bischof Diodor von Taurus sagt in seinem Werke Κατὰ εἱμαρμένης bei Photius Bibliotheca cod. 223, pag. 215 a 33 sq.: ἡ ἀγλαοφωτὶς… τὸν ἐπιθυμοῦντα λαβεῖν φεύγει καὶ ταῦτα ἐρριζωμένη τόπον ἐκ τόπου παρὰ φύσιν μεταβαίνουσα…). So etwas musste jedem Vernünftigen eine Warnung sein; wer sich aber nicht warnen liess die Pflanze auszureissen, den tötete der Pflanzendæmon in dem Augenblick, da die Wurzel oder wenigstens die Spitze der Wurzel vom Sonnenlicht getroffen wurde; denn nach der zweiten Version bei Josephus durfte man die Pflanze soweit straflos umgraben, bis nur noch die Spitze der Wurzel unsichtbar war. Dann aber durfte man sie nicht vollends ausreissen, ja man durfte die Wurzel nicht einmal mit der Hand berühren! und doch besass sie herrliche Kräfte: sie heilte die Epilepsie (Aelian l.c. sie war ja eine Pflanze der Selene-Reihe; Selene aber macht die σεληνιαζομένους und Epileptiker) Blindheit, alle Arten von Fieber und trieb alle bösen Dæmonen aus den Besessenen, wenn man sie ihnen auch nur nähert (Josephus l.c. Selene-Hecate ist ja die Herrin der bösen Daimones). Da half man sich dadurch, dass man einen Hund mit dem Schwanz an die Pflanze band, sich einige Schritte entfernte und dann den Hund anlockte. Der riss dann die Pflanze vollends aus — und ward sofort vom Daemon der Pflanze getötet. Jetzt, nachdem der Zorn des Daemons dadurch beschwichtigt war, durch das stellvertretende Opfer, wie Josephus richtig sagt, konnte man sie ohne Gefährdung anfassen und gebrauchen. Doch muss man bei dem toten Hund allerhand geheimnisvolle Gebräuche verrichten und ihn begraben, indem man das tote Tier ehrt, weil es für einen gestorben ist" (Aelian l.c.) Jedenfalls handelt es sich hier um Totenopfer für das dæmonische Pneuma des Tiers, das sonst seinem Mörder schaden konnte. Nach diesem Vorgang bei der Gewinnung der Pflanze nannte man sie geradezu „das durch den Hund ausgezogene (Zaubermittel, κυνόσπαστον scil. φάρμακον), doch verbindet mit diesem Namen der Anonymus de herbis auch noch eine Beziehung zum Hundsstern, dem Sirius, indem er ausdrücklich sagt, diese Pflanze dürfe nur beim Frühaufgang des Sirius und vor Sonnenaufgang gehoben werden (l.c. Fortsetzung). Nach Josephus aber nannte man sie Βάαρα nach ihrem Fundort, einer tiefen Schlucht an der Nordseite der Stadt Machaerus, nordöstlich vom toten Meere; er bezeichnet Bell. Iud. vıı 7 ihre Farbe als flammendrot. Vielleicht ist auch bei Cedrenus Βααρῖτις statt des überlieferten Βατταρῖτις zu schreiben, wie dieselbe Pflanze in Caesarea hiess, wo sie ebenfalls vorkommen sollte. Kopp Pal. crit. ııı 673 brachte das häufig vorkommende Zauberwort Εσσευγεν-βαρφαραγγης mit diesem Βααρὰς φαράγγης und seiner daemonischen Pflanze in Verbindung. Auf die gleiche Weise musste man nach Aelian Hist anim. ıx 32 auch das Bilsenkraut, ὑοσκύαμος, einernten, aber mit Hilfe eines daran gebundenen geflügelten Tiers, da es sonst nicht wirkte; doch wird hier vom Tod des Tieres durch den Pflanzendaemon nichts gesagt.

§. 509. Aus dem Verhalten der Aglaophotis kann man sehen, welche Anstrengungen der Daemon macht, sich dem Menschen zu entziehen. Das nahm man ähnlich auch bei andern Kräutern an und glaubte, die daemonische ἐνέργεια verliere sich beim Ausheben oder Ausgraben in die umgebende Erde; man muss also vorher, ehe noch der Pflanzendaemon die Absichten des Kräutlers merkt, die Pflanze ein- oder auch mehrmals mit einem eisernen, kupfernen oder bronzenen Messer oder Gerät rings umziehen: denn diese Metalle sind Daemonen abwehrend und hindern daher den Pflanzendaemon, den so gezogenen Kreis zu überschreiten, er muss in der Pflanze bleiben cf. oben §. 485 und überhaupt Plinius xxv passim.

§. 510. Aus demselben Grunde muss man auch öfter die ausgegrabene Pflanze sofort in die Höhe heben, damit sich der Daemon nicht von der Überraschung des plötzlichen Überfalls erholt und doch noch in die Erde flüchtet. Auch die so zauberkräftige Mistel, die als Schmarotzer auf Bäumen lebt, darf man ja nicht die Erde berühren lassen (Plin. xxiv 41, xiv 6), ebenso wenig den Haarball, den man aus dem Magen der Kuh schneidet! (xi 79, 3) Da auch in den Arzneien die ἐνέργειαι so vieler Pflanzendaemonen leben, darf man auch sie niemals auf den blossen Boden stellen (xxiii. 71. 2)

§. 511. Doch wird auch wieder umgekehrt gefordert, dass man mit nackten Füssen auf dem nackten Erdboden stehe, um mit der „magna mater Tellus" und all ihren daemonischen Kräften in Contact zu sein (cf. §. 506, unten §. 858).

§. 512. Auch darf man bei der βοτανήαρσις nicht gegürtet sein, keinen Knoten an sich tragen und auch das Haar muss ganz offen sein, nicht geflochten oder geknotet: denn durch Sympathie wird sonst auch die Zauberkraft der Daemonen gebunden. All das wird immer wieder erwähnt und spielt auch sonst als Voraussetzung fast jeder Art von Zauber eine grosse Rolle; bei Ovid finden wir alles zusammengefasst, da wo er die Vorbereitungen für das Sammeln der Zauberkräuter zum Verjüngungszauber des Aeson schildert Metam. VII. 159 sq: „.... Sobald im vollesten Glanze / als ein gediegenes Rund auf die Erd' herschauete Luna, / geht sie (cf. unten §. 780) heraus aus dem Haus; in entgürtete Kleider gehüllet, / nackend den Fuss und nackend das Haar um die Schultern gegossen; / und sie trägt nun den Schritt durch mitternächtige Stille, ohne Geleit umschweifend. Der Mensch, das Gewild und die Vögel / atmeten ruhigen Schlaf, rings schweigt die Hecke geräuschlos, / rings das schlummernde Laub; es schweigt der tauige Himmel, / rege nur blinkt das Gestirn. Empor nun streckend die Arme / dreht sie sich dreimal herum und stimmt dreifaches Geheul an (cf. §. 780); / Dann auf die harte Erde das Knie gebeuget, beginnt sie: / „Nacht, Vertrauteste du den Geheimnissen, und ihr Gestirne / die ihr der tagenden Glut nachfolgt mit der goldenen Luna, / du Dreihauptige auch, Mitkundige unseres Beginnens / und Mithelferin stets, und die du der Zauberin Bannspruch / und sie selbst, o Erde, versorgst mit mächtigen Kräutern, / auch ihr Wind' und Lüftchen, ihr Berg' und ihr Ström' und ihr Teiche, / Götter der Haine gesamt und Götter der Nacht, o erscheint mir! .... / nun sind Säfte mir not, wodurch erneuertes Alter / jugendlich wieder aufblüh' und frisch anfange das Leben. / Und ihr gewähret sie mir! nicht blinkten umsonst die Gestirne, / nicht umsonst, von dem Nacken beflügelter Drachen gezogen, / Kommt der Wagen daher!" Und es kam der Wagen vom Aether." / Daran schliesst sich die in §. 464 citierte Stelle.

§. 513. Schon Sophokles hatte in seinen Ῥιζοτόμοι das Treiben der Medea mit den Töchtern des Pelias geschildert; cf. fragm. 491-3 und auch die Κολχίδες behandelten Ähnliches (cf. fragm. 746, für den Zauber bei den Tragikern überhaupt Abt, Apologie, p. 97-9. — Schliesslich sei noch einer Beschuldigung gedacht, welche Plinius gegen die ῥιζοτόμοι erhebt, da sie mit dem Sympathieaberglauben zusammenhängt: „Eine Schändlichkeit der Kräutler besteht darin, dass sie einen Teil des Schwertels (und des breitblättrigen Fiest, des Wegerichs und des Beifusses (Plin. xxvi 12, 5) aufbewahren, und wenn sie eine zu geringe Belohnung erhalten zu haben meinen, so suchen sie nochmaligen Verdienst und graben den Teil, den sie aufbewahrt haben, an derselben Stelle wieder ein, um, wie ich glaube, die Übel, die sie geheilt haben, wieder zu erregen." (xxi. 83. 3) Ähnlich behauptete Pythagoras von dem Kraute Aproxis, dessen Wurzel wie Naphtha von weitem Feuer fing, dass die Krankheit, die während der Blüte der Aproxis einen Menschen befallen hatte, an dem Genesenen jedesmal wieder auftrete, wenn sie wieder blühe. Ein ähnliches Verhalten sollte auch beim Getreide, Schierling und Veilchen vorliegen, Plin. xxiv 101. man denke an den regelmässig mit der Grasblüte einsetzenden, Heuschnupfen der Disponierten!

Die meisten dieser sympathischen Beziehungen von Pflanzen zu Göttern und Dæmonen lernten die Menschen natürlich durch die Götter selbst und zumeist in Offenbarungsträumen kennen: Plin. xxii 20 xxv 11; 6_2 cf. VIII. 63_2

§. 514. Ich gehe nun zur Besprechung jener Pflanzen über, die in den Zauberpapyri öfter erscheinen.

Zusammenfassend lässt sich zunächst sagen, dass sich alle Zauberpflanzen in zwei Gruppen scheiden: in solche, die den oberirdischen Lichtgöttern und wieder, die den unterirdischen Göttern der finstern Erdtiefe und den Erdgöttern, den χθόνιοι θεοί, durch Sympathie zugeeignet waren. Dabei sind diejenigen Pflanzen, die den ὑποχθόνιοι geweiht waren, fast durchwegs unheilvolle Pflanzen des Schadenzaubers, ebenso aber auch manche Pflanzen der χθόνιοι; fast regelmässig aber sind sowohl die Pflanzen der χθόνιοι wie auch der ὑποχθόνιοι den hellen Lichtgöttern, besonders der Sonne, antipathisch.

Im Offenbarungszauber aber spielen sowohl Lichtgottheiten wie besonders Apollo-Helios, als auch chthonische und hypochthonische Götter als mantisch an sich und auch als Herren der ebenfalls mantischen νεκυδαίμονες, eine grosse Rolle.

§. 515. Zunächst also seien diejenigen Pflanzen behandelt, die mit oberirdischen Lichtgottheiten und vor allem mit dem Helios-Apollo in sympathischer Verbindung standen, ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει:

Hier ist in erster Linie der Lorbeer, δάφνη, laurus, zu erwähnen (cf. Abt Apologie p. 71-2, 77-8). So sagt Proclus

τὴν ἐμπύριον ἡλίου φύσιν μιμεῖται ἡ δάφνη (fragm. Περὶ ἀγωγῆς p. 10 Kr.) und Lydus de mens. 68, 4 Wü. τὴν δάφνην οἱ παλαιοὶ τῷ Ἀπόλλωνι καθιεροῦσιν, ὅτι πυρὸς πλῆρες τὸ φυτὸν ὥς φησιν ὁ Πλούταρχος (l. Πορφύριος), καὶ Ἀπόλλων πῦρ. Die Stelle des Porphyrius, die Lydus allein meinen kann (cf. Fr. Börtzler in seiner Dissert. Porphyrius Schrift über die Götterbilder" Erlangen 1903 p. 60) lautet: περιετίθεσαν δὲ τῷ Ἀπόλλωνι τὴν δάφνην τοῦτο μὲν, ὅτι πυρὸς πλῆρες τὸ φυτὸν καὶ διὰ τοῦτο ἀπεχθὲς δαίμοσι, τοῦτο δέ, ὅτι λάλον καιόμενον εἰς παράστασιν τοῦ προφητεύειν τὸν θεόν (bei Euseb. Praep. ev. III 11, 24 p. I 135 Dind.) Diese Stellen besagen, dass man den Lorbeer wegen seiner feurigen Natur dem Sonnengott Apollo zueignete, dass die Pflanze eben dadurch den Daemonen, diesen Wesen der Finsternis verhasst und als Sympathiepflanze des weissagenden Apollo auch mantisch war, und zwar schon durch ihr Knistern im Feuer bei einer Art der Pyromantie (cf. unten II § 212). Von der „feurigen Natur" der Pflanze sprechen auch andere (z. B. die Geoponica XI. 2. 4 Plin. XVI 207 u. a.), und deshalb sollte der Lorbeer das einzige Erdgewächs sein, das der Blitz, das himmlische Feuer verschone (Plin. II 56 (55) 1), weshalb auch der bekannte Mythus berichte, Daphne fliehe den Apollo (Proclus ad Remp. 18 II p. 23 Kr.), er war deshalb so heilig, dass man ihn nicht einmal bei der Versöhnung der Götter auf den Altären und Opferherden verbrennen liess (Plin. XV 40. 2; im Verbrennen der Daphne bei Theokrit, Id. II (Vergil VIII) liegt ein Sympathiezauber mit dem Jüngling Daphnis vor.) Der wahre Grund aber, warum man die Daphne dem Orakelgott Apollo heiligte, dürfte ein anderer sein; jedenfalls weist darauf der Brauch, dass die Pythia zu Delphi Lorbeerblätter kaute, ehe sie den Dreifuss bestieg. Auch Statius sagt von Thiodamas, der nach der Entrückung des Amphiaraos auf dem Zug der Sieben gegen Theben die Würde eines μάντις im Heere übernahm: „er berührt mit dem Mund den gebotenen Lorbeer" (Theb. VIII. 284), wodurch er gleichsam zum Propheten eingeweiht wurde. Die Sitte Lorbeerblätter vor der Orakelerteilung zu kauen, bezeugt auch Tibull II 5, 63, denn bei ihm sagt eine Prophetin":

„Wahrheit spricht mein Mund so gewiss ich den heiligen Lorbeer / Schadlos esse und keusch ewig bewahre den Leib!" / Dies die Prophetin sang; dann rief sie den Phoebus zum Zeugen / schüttelt das wallende Haar wild in's Gesicht sich hinein." — Hier also erscheint das Lorbeeressen als eine Probe, ob das Medium dem Gott der Pflanze angenehm ist oder nicht: war es ihm nicht angenehm, so erfüllte er es nicht nur nicht, sondern der Genuss der heiligen Pflanze schadete auch noch dem Essenden. Hier also haben wir schon einen Hinweis auf das im Lorbeer enthaltene Gift. Als Sympathiepflanze musste nämlich der Lorbeer das würdige Medium dem Gotte noch angenehmer, das unwürdige aber als Frevler an seiner heiligen Pflanze verhasst machen und seine Bestrafung herausfordern. Davon weiss auch Tzetzes, da er sagt (ad Lycophr. Alex. 6 zum Ausdruck δαφνηφάγος): ληροῦσιν δὲ ὅτι οἱ μάντεις δάφνας ἐσθίοντες ἐμαντεύοντο ἵνα καὶ τῇ ὀπωπῇ καὶ τῇ ὀσφρήσει γανύμενος ὁ θεὸς ἀντιδίδωσιν τὰς θεοπροπίας χαίρων... der wahre Grund sei vielmehr der, dass die χρησμολογία καὶ μάντεις στεφάνους δάφνης trugen ὡς ἀειθαλοῦς ὄντος τοῦ φυτοῦ καὶ ἀλεξικάκου. Weil sie aber beim Prophezeien τι ἐξ αὐτῶν λαμβάνοντες es assen, knüpfte man daran einen μῦθος und nannte sie geradezu δαφνηφάγοι, „Lorbeeresser". Er weiss also zwar vom Lorbeeressen, sieht aber nicht darin den Grund für die Heiligung der Pflanze an Apollo, sondern bloss in der Übel d. h. Daemonen abwehrenden Bedeutung der Pflanze, die ihr aber erst zugeschrieben wurde, als sie aus einem andern Grunde dem Lichtgott Apollo geheiligt worden war. Alle Angehörigen dieser Pflanzenfamilie der Laurineae enthalten nämlich ein Alkaloid, das im Kirschlorbeer, Prunus laurocerasus L. am reinsten auftretend, stark erregend wirkt; Lorbeerblätter verbrannt, entwickeln Dämpfe, die hallucinatorische Erscheinungen im Gefolge haben, so ist es begreiflich, dass wir Lorbeerblätter gerade im divinatorischen ἐπίθυμα verwendet finden. Auch das blosse Kauen der Blätter musste ähnliche Wirkungen hervorrufen, besonders wenn es nach längerem Fasten auf nüchternen Magen erfolgte. Wegen seiner ekstatischen Wirkung also wurde der Lorbeer die Sympathie- und Symbolpflanze des weissagenden Apollo, von dem es im Berliner Papyr. II 81 sq. in einer δάφνης κλῆσις heisst:

„Δάφνη, μαντοσύνης ἱερὸν φυτὸν Ἀπόλλωνος / ἧς ποτε γευσάμενος πετάλων ἀνέφηνεν ἀοιδὰς / αὐτὸς ἄναξ σκηπτοῦχος· ἰήιε κύδιμε Παιάν, / ἐνναίων Κολοφῶν' ἱερῆς ἐπάκουσον ἀοιδῆς (cf. unten II § 197).

„Und in demselben Recept sagt kurz vorher der Magus l. 6 sq: Εἴ ποτέ τις φίλος ἦν σοι ἔχων κλάδον ἐνθάδε δάφνης / σῆς ἱερῆς κορυφῆς <καὶ> ἐφθέγγεο πολλάκις ἐσθλά, / καὶ νῦν μοι σπεύσειας ἔχων θεσπίσματ' ἀληθῆ (cf. unten II § 194) — In l. 25 sq. aber wird die Vorschrift gegeben: „Während der Anrufung (jener δάφνης κλῆσις) opfere nichtzerstückten Weihrauch usw. beim Gebete aber trag einen solchen Lorbeerkranz: nimm 12 Lorbeerzweige und flicht aus 7 davon einen Kranz„ — 7 ist die heilige Zahl des Apollo! — die übrigen 5 aber bind zusammen, halt sie beim Gebet in der rechten Hand und hierauf schlaf in dem gleichen Aufzug (worauf dann die Offenbarung im Traume erfolgt.)". Hier also soll der Kranz allein schon das Einfahren des Gottes in den Schlafenden bewirken beziehungsweise unterstützen; denn die Alten schrieben dem Tragen von Kränzen allerlei Wirkungen zu und mehr als eine Stelle sagt ausdrücklich, dass diese durch den Duft der Blumen ausgelöst werden oder auch der Blätter, indem sie im Kranz auf dem Kopf getragen dem Geruchsorgan nahe seien und so beständig ihre Kräfte äussern können. Deshalb trug man ja auch bei Gelagen Kränze von solchen Blumen, von deren Duft man annahm, dass er die Trunkenheit verhindere. Von der Verwendung des Lorbeers in der Traumdivination weiss auch noch Fulgentius Mytholog. I. 14: Dafne amica Apollinis ob hac re vocitata est, quia illi, qui de somniorum interpretatione scripserunt ut Antiphon, Filocorus et Artemon et Serapion Ascalonites promittant in libris suis, quod laurum si dormientibus ad caput posueris, vera somnia esse visuros" (Cf. auch

Schol. ad Statii Theb. III. 115). Auch hier also sollte schon der inspirierende Duft allein wirken. Besondere Kraft aber schrieb man einem Lorbeerstrauch zu, der gerade über 3 Wurzeln verfügte, da er so auch in Sympathie mit dem mantischen Dreifuss des delphischen Apollo stand; darauf verweist Lutatius ad Statii Theb. I 509: „Tripus est species lauri tres habens radices Apollini consecrata propter triplicem vim divinationis, nam Sol et praeterita videt et praesentia cernit et futura visurus est (cf. Hesychius τρίους)" — Nachdem der Lorbeer auf diese Weise die Pflanze des hehren Sonnengottes Apollo geworden war, galt er auch wie sein Gott als Daemonen vertreibend. So sagen z. B. die Geoponica XI. 2. 5: οὐδὲ γὰρ ἡ ἱερὰ νόσος (die Epilepsie) ἢ δαίμων παρενοχλεῖ τῷ τόπῳ, ἐν ᾧ δάφνη ἐστίν. Daher hängt auch der Philosoph Bion, da er krank wurde, περίαπτα, Amulete, um, liess sein Haus von einem alten Weib besprechen, umwand seine Arme σκυτίσιν καὶ πεπεισμένως ῥάμνον (cf. unten §. 521) τε καὶ κλάδον δάφνης ὑπὲρ θύρην ἔθηκεν (Diog. Laërt. IV. 7, 54f.). Ganz ähnlich nimmt bei Heliodor Aethiop. IV. 5 ein ägyptischer Prophet ein Opfer gegen den Daemon des bösen Blickes vor, durch den die schöne Chariklea behelligt wurde, indem er etwas wie ein Gebet zwischen den Lippen murmelt, einen Lorbeerzweig an der Chariklea vom Kopf bis zu den Füssen auf und ab schwenkt. Weil die bösen Daemonen so gerne durch den Mund in die Menschen hineinschlüpfen, so geht der Abergläubische am Tag der Χόες (so vermutet Babick l. c. p. 5) da die νεκυδαίμονες umgehen, die ganze Zeit herum περιρρανάμενος ἀπὸ ἱεροῦ δάφνην εἰς τὸ στόμα λαβών (Theophrast Charakter 16). Dieses kennt auch das jüdisch-griechische Testament Salomos; denn wer den bösen, Zwietracht stiftenden Decandaemon Κατανικοτανλ vertreiben will, muss auf ἑπτὰ φύλλα δάφνης den Namen jenes Engels schreiben (der Name ist im Text nicht vermerkt), dem dieser Decan unterworfen ist, und eine Beschwörungsformel, dann diese 7 Blätter abwaschen und mit dem Wasser das Haus besprengen: dann wird dort die Zwietracht verschwinden (Sp. 1344). Auch wenn der Decandaemon Ἀνοστήρ hysterische Krämpfe verursacht, so muss man 3 Lorbeeren, τρεῖς κόκκους δάφνης, in Öl zerrieben dem Patienten zugleich mit einer Anrufung des Engels Μαρμαραώθ eingeben (Sp. 1345). Daher nennt auch Proclus frgt. Περὶ ἀγωγῆς p. 11 ed. Kr. als wirkungsvolle Amuletpflanzen folgende: δάφνη Lorbeer, ῥάμνος (eine Dornstrauchart cf. unten §. 531), κρόμμυον Zwiebel (cf. §. 532) und σκίλλα Meerzwiebel cf. §. 533. Unter solchen Umständen musste natürlich der Lorbeer der chthonischen Daemonenbeherrscherin Hecate antipathisch sein, daher erscheint er auch im Papyr. Paris. 2582 und 2648 zusammen mit der μυρσίνη als ἐχθρὸν θυμίαμα der Selene (cf. hiezu Abt, Apologie p. 71-2). Wenn der Lorbeer aber in demselben Papyrus l. 2679 in einem derselben Göttin angenehmen Opfer erwähnt wird, so ist auf Porphyrius hinzuweisen, der in seinem Werk „Über die Götterbilder" (bei Euseb. Praepar. ev. III. 11. 33, I p. 137 Dind.) bezüglich des Lorbeerzweigs als Attribut der Hecate sagt: ἐκ μὲν τοῦ κλάδου τῆς δάφνης λάβοι ἄν τις τῆς Ἑκάτης τὸ ἔμπυρον. Hier also erscheint Hecate als Licht-Göttin.

§. 517. Von der Sympathie des Lotus mit der Sonne haben wir schon oben gesprochen cf. 393; auch Plinius H. N. XIII 32 (17) 3 sagt dasselbe wie oben Proclus, weiss aber vom Lotus im Euphrat noch mehr zu berichten: „dort nämlich tauche am Abend der Kopf sammt der Blüte so tief unter das Wasser, dass man ihn mit der Hand nicht erreichen kann, gegen Morgen aber steige er allmählich empor und mit Sonnenaufgang erscheint er wieder über dem Wasser und öffnet seine Blüte" (XIII. 32 (18) 4 cf. Plut. Warum die Pythia die Orakel nicht mehr in Versen erteilt 12). Das glaubten oder vielmehr beobachteten auch die Ägypter, die daher den jungen Sonnengott des Aufgangs so gerne auf der Lotusblüte sitzend sich vorstellten (Erman, Relig. p. 33). Eine kleine Plastik dieser Art, Berlin N. 2409 Erman p. 33 (s. Abbildung 5) zeigt das Horus-Sonnen-Kind mit der Sonnenscheibe und der Uraeusschlange auf dem Kopfe, der Jugendlocke an der rechten Stirnseite, am Zeigefinger lutschend, im Lotuskelche sitzend es ist Har-pi-chrud „Horus, das Kind", der Ἁρποκράτης der Griechen cf. Erman, Relig. p. 244. Aber auch andere Sonnengötter wurden auf dem Lotus gedacht; so heisst es vom Râ: „der sich selbst erzeugt, der hervorgeht aus dem Urgewässer, der Einzige des grossen Lotus" (Piehl, Inscript. hierogl. II. 78. Oder: der Sonnengott, „der hervorgeht als Kind in Hermonthis, wie der Lotus aus dem grossen See hervorgeht" (Brugsch Rec. de mon. II 71, 2 cf. noch Piehl l. c. Commentar p. 50; II 58; Dümichen Kalenderinschr. 62; Mariette, Dendera I 62 g.) und der Gott Nofertum „erhebt sich" schon in den Pyramidentexten, Pyr. Unas 395, „aus (!) dem Lotus". Er, ein Sohn des Ptah und der Sechmet, wurde überhaupt als Blume gedacht.



Abb. 5. Das Horus-Kind im Lotuskelche.

und trägt auch noch eine Blume auf dem Kopf (cf. Erman Rel. p. 91. 92 Abbild.). Von dieser Vorstellung vom Sonnengott in den Zauberpapyri haben wir in §. 409 einige Proben gegeben. Hier sei noch auf die gnostischen Gemmen bei Kopp Pal. crit. IV 304 305 verwiesen, wo Horus auf der Lotusblume erscheint und auf eine Vase, Kopp III 31 die ihn in Gestalt eines Frosches auf der Lotusblüte aufweist. Eine interessante Erklärung dieser mystisch-symbolischen Darstellungen gibt der sog. Iamblichus De myst. VII 1-3 p. 249-54, die einleitenden Sätze will ich inhaltlich wiedergeben: Die Ägypter pflegen das Wesen des Alls und das Wirken der Götter nachzubilden und sich bildlich zu gestalten, indem sie Abbilder der mystischen, geheimen und verborgenen Erkenntnis mit Hilfe von sog. Symbolen herstellen genau so wie ja auch die von Gott geschaffenen, an sich unsichtbaren Ideen erst in den sichtbaren Abbildern dieser Ideen hier auf Erden erfassbar werden. Und diese Art der religiösen Symbolik, wie sie die Ägypter pflegen, ist dem Wesen der Götter vollkommen angemessen: denn die Götter selbst erfreuen sich an jeder Analogie und Sympathie zwischen dem

Höchsten, dem Göttlichen, und dem Niedrigsten, dem Irdischen." Iamblichus sagt also: „Der Schlamm (ἰλύς) bedeutet den Ägyptern alles Körperliche und Materielle in der Schöpfung; sie wählen – er bedeutet aber auch die zeugende und ernährende Kraft in der Natur und Schöpfung – gerade Schlamm, um dies dadurch symbolisch auszudrücken, da dadurch die unstäte Bewegung, der unstäte Fluss der Materie versinnbildlicht wird. Ebenso aber bedeutet ihnen der Schlamm auch alles, was den Strom der Erzeugung in sich aufnimmt und endlich auch das erste und Grundprincip der Elemente und der in ihnen tätigen Kräfte. Die Gottheit aber, welche die Ursache der Schöpfung ist und sich auch in den Elementen betätigt, steht über all dem: denn sie ist selbst körperlos und völlig immateriell, ungeboren und ungeteilt, ein Ganzes in sich selbst, eingeschlossen und verborgen in sich selbst. Dabei aber umfasst sie doch auch all das Genannte, in allem Kosmischen findet sie sich und deshalb sagt man symbolisch, die Gottheit ging aus dem Schlamm hervor (cf. TierKult p. 137), steht aber doch hoch über ihm, getrennt und abgesondert davon. Und all das drücken sie durch das Bild des Gottes auf der Lotusblume aus: denn dadurch deuten sie an, dass die Gottheit über dem „Schlamm" d.h. über jeder Materie, allen materiellen Kräften, auch über den Elementen und ihren Kräften steht, sie nicht berührt, aber doch im Geist und Feuer beherrscht, im Feuer des Sonnengottes nämlich, der auf der Blume sitzt. Denn auf die Sonnennatur dieses Gottes deutet der Umstand, dass er gerade auf einer Lotus – und auf keiner andern Blume sitzt: Am Lotus nämlich ist alles rund, die Blätter und auch die Früchte; dieser Rundheit aber entspricht allein die Kreisbewegung der Sonnengottheit, die das Weltall beherrscht, wobei diese Kreisbewegung selbst als in sich geschlossene, vollkommene Linie und Bewegung die vernunftmässige Beherrschung des Weltalls durch die Sonnengottheit andeutet. Dass der Gott aber auf der Lotusblume gerade sitzend und in keiner andern Stellung abgebildet wird, hat auch wieder seine mystisch-symbolische Bedeutung: dadurch nämlich soll angedeutet werden, dass er in sich selbst eingeschlossen und vollendet ruht, ehrwürdig und heilig." Das Folgende wird uns später beschäftigen: „Ebenso stellen sie die Gottheit, wiewohl sie vom Kosmos getrennt und von ihm verschieden ist, ihn dennoch lenkt so wie auch der Steuermann das Schiff, denn auch dieser bildet keinen Bestandteil des Schiffes, der wesentlich zum Schiffe gehört und von ihm untrennbar ist, und doch lenkt er vom erhöhten Hinterdeck aus das ganze Schiff und zwar, indem er im Kleinen, durch eine geringe Bewegung des Steuers den Anstoss gibt und so den Anfang der Bewegung des Ganzen bewirkt. Ebenso aber lenkt auch die Gottheit von oben her den Kosmos, indem sie den Anstoss gibt zum ersten Anfang der Bewegung im Weltall."

Abb. 6. Horus als Frosch auf der Lotusblüte. –

Man sieht, was das von mystischem Nebel umhüllte Denken des sinkenden Altertums aus der naiven, frischen Anschauung von der mit der Sonne sich öffnenden und schliessenden Blume herauszuklügeln vermochte, die in ihrem zarten Farbenschmelz seit Jahrtausenden am Nil eine heilige Blume war, ein reiner Schmuck der Götter und ihrer Gläubigen: drei Arten nennen die Texte 1) sššn cf. שׁוּשַׁן Nymphaea Lotus L. 2) nḫb (auch nḫb z.B. Pyr. Pepi I. 440) und 3.) srpd. Cf. Loret Rec. 1, 1878, 194. Totenbuch 162.5.

§. 519. Ebenso heilig war in Ägypten auch der Lein oder Flachs mit seinen zarten blauen Blüten und auch er stand in Sympathie mit dem lichtdurchfluteten Sonnenhimmel. Daher trugen die ägyptischen Priester bloss Linnenkleider, „denn Wollkleider trugen sie nicht wegen der Verehrung des Schafes, wie einige sagen; ... die einzig wahre Ursache aber ist, dass den Reinen nichts Unreines berühren darf. Kein Überfluss und Abgang der Nahrung aber ist rein, eben daraus ja entstehen und sprossen Wolle, Flaum und Nägel. Nun wäre es aber gewiss lächerlich, bei den Sühnungen, ἐν ταῖς ἁγνείαις, die eigenen Haare abzuscheren und den Körper gleichsam zu glätten, die Haare von Tieren aber umzunehmen und zu tragen. Daher tragen die Priester keine Woll- sondern Linnenkleider, auch wegen der Farbe des blühenden Flachses, die der ätherischen, weltumfassenden Lichtbläue gleicht τῇ περιεχούσῃ τὸν κόσμον αἰθερίῳ χαροπότητι ... Auch wächst der Flachs aus der unsterblichen Erde, trägt eine essbare Frucht und liefert ein schlichtes, reinliches, beim Tragen nicht beschwerendes Gewand, für jeden Arzt wohl passend und, wie man behauptet, am meisten rein von Ungeziefer." (Plut. De Iside 4; Plin. XIX 2 (1) 6 [cf. Gnomon des Idios Logos 71] erwähnt die Baumwollkleider der ägyptischen Priester). Daher trugen auch die Pythagoreer nach dem Vorgang ihres Hauptes nur Linnenkleider, der diese Sitte aus Ägypten mitgebracht haben mochte. (Iamblichus, Vita Pythag. 21 (100), 28 (149); cf. aber auch Diogen. Laërt. VIII. 1.19 Apuleius Apol. 56 dazu Abt Apolog. p. 215-6 für den Zauber). Auf diesen Glauben an die vorzügliche Reinheit der Linnenkleider geht auch ihre Verwendung in der officiellen Incubation zurück und natürlich auch im Zauber, wofür die Papyri zahlreiche Belege bieten cf. Deubner De incub. 25.

§. 520. Eine Sonnenpflanze war ferner auch der Wachholder, ἄρκευθος, denn im Schol. Apollon. Rhod. IV 156. heisst es: ἡ δὲ ἄρκευθος δένδρον τι ἀκανθῶδες Ἀπόλλωνος ἴδιον. Daher musste er der Hecate-Selene verhasst sein cf. oben §. 422. Als Pflanze des Hor-Apollo werden wir ihn unten wieder vorfinden cf. II. § 128.

§. 521. Demselben Hor teilt der Poëta anonymus de herbis auch einen ῥάμνος genannten Dornstrauch zu, der daher Daemonen abwehrend war (Poëta 2 v. 7 sq.): „Ῥάμνος ... Ὥρου δ' ἐστὶ φυτόν bei abnehmendem Mond muss diese Pflanze eingeerntet werden, δύναται γὰρ ἀποτρέψαι κακότητας / φαρμακίδων τε κακῶν καὶ βάσκανα φῦλ' ἀνθρώπων. Dann heisst es wieder: καλὸν φυτόν ἐστι φορῆσαι / πρός τε πόνον κεφαλῆς καὶ δαίμονας ἠδ' ἐπιπομπάς, / πάντα γὰρ ἰήσαιτο βροτόφθορα φάρμακα λυγρά. Zuerst verwendete ihn Pallas Athene im Kampfe gegen den Giganten Pallas in der Gigantomachie, dann reinigte Nemesis damit den Tempel und Bilder der Götter. Daher hängte man ihn auch vor der Türe auf (Schol. Nicandri Theriac.

860 Dioscorid. I.119, oben §.516); man Kaute zu Athen am Totenfeste der Χόες die Blätter und Spitzen, um sich so vor den umgehenden Toten zu schützen (Photius Lex. μιαρὰ ἡμέρα; ῥάμνος). In Rom verwendete man ebenso den Weissdorn (spina alba; Ovid Fasti VI. 131); als wichtige Amuletpflanze haben wir den ῥάμνος schon oben kennen gelernt.

§. 522. Dagegen waren alle Pflanzen, die schwarze Beeren oder Früchte trugen, den Göttern und Daemonen der finstern Erdtiefe, den chthonischen Mächten geweiht (Macrob. Sat. III 20.3), ebenso aber auch alle unfruchtbaren Gewächse, wobei die Alten unter unfruchtbar viel mehr verstanden als das Wort eigentlich besagt; denn auch die Cypresse, der allbekannte Totenbaum, war für die „defuncti" geeignet, „quia infructuosa est" (Lactantius zu Statius Theb. IV. 460); hiezu rechnete man auch solche, die sich nur schwer fortpflanzen (Plin. XVI 45). So sagt Tarquitius Priscus in seinem „Ostentarium arborarium" bei Macrobius l.c. „arbores, quae inferorum deorum avertentiumque in tutela sunt, eas infelices (Unglücksbäume) vocant: alternum (=alaternum, grüner Wegdorn Plin. XVI 106 Columella VII. 6.1.) sanguienem filicem (Farrnkraut), ficum atrum (Schwarzfeige), quaeque bacam nigram nigrosque fructus ferunt, itemque acrifolium (Stechpalme), pirum silvaticum (Waldbirne), pruscum rubrum (Brombeere) sentesque (Dornsträucher), quibus portenta prodigiaque mala comburi iubere oportet." Plinius zählt z.B. die Fichte (picea), die Cypresse (cupressus) und die Stechpalme (smilax) auf XVI 18,1; 60 (33); 63 (35), so dass daraus hervorgeht, dass man auch die unscheinbar blühenden Apetalae zu den „unfruchtbaren" Gewächsen rechnete.

§. 523. Als chthonisch aber galt besonders auch der Epheu, κισσός wegen der dunkeln Farbe seiner Blätter; in Ägypten hiess er als Pflanze, die dem Totengott Osiris heilig war, mit seinem Deck- und Sympathienamen χενόσιρις d.h. „Pflanze des Osiris" (Plut. de Iside 37, Diodor I 17, 19, Tertullian De corona 7). Aber auch in Griechenland war er dem chthonischen Dionysos-Bakchos heilig, dem Spender des Weins; der himmlischen Hera war er zuwider. (Sehr gewöhnlich ist die Gleichsetzung Osiris-Dionysos: cf. z.B. „Tierkult" p. 169 (14) p. 62, 77.) – Eusebius bringt hiefür eine interessante Erklärung (Praep. ev. III 1,2 = I p. 102 Dind.): den Epheu darf man in kein τέμενος der Hera hineinbringen, οὐ διὰ τὰς μυθικὰς καὶ φλυαρώδεις ζηλοτυπίας ἀλλ' ὅτι γαμήλιος μὲν ἡ θεὸς καὶ νυμφαγωγός, ἀπρεπὲς δὲ νυμφίοις τὸ μεθύειν καὶ γάμοις ἀναρμοστότατον.

§. 524. Ebenso galt als chthonisch die Olive, ἐλαία, bei den Pythagoreern wurden die Leichen „in myrti et oleae et populi nigrae foliis" eingehüllt, ohne Verbrennung begraben (Plin. XXXV. 160); auch haben sich Olivenblätter und -Kerne in Gräbern am melilitischen Tore zu Athen gefunden (Ross, Archaeologische Aufsätze I 31 (Fauvel); Tzuntas Ἐφημ. ἀρχ. 1888 p. 136; 1889 p. 152) und Artemidor sagt ausdrücklich: τοῖς ἀποθανοῦσιν ἐλάας συνεκφέρουσιν (Onirocrit. IV 57). Daher spielen Ölbaumzweige und -Kränze eine Rolle im καθαρμός (Soph. Oed. Col. 483 sq.; Vergil Aen. VI 230; Rohde Psyche II 72, 1) und auch in der Necromantie (cf. unten II § 174 sq. 239 sq. 340 sq.). Doch erscheint der Ölbaumkranz auch überhaupt als Abzeichen der μάντεις, wohl deshalb, weil alle chthonischen Gottheiten mantisch waren (Statius, Theb. I 99; III. 466-7 IV. 217-8.)

§. 525. Eine rechte Totenpflanze ist ferner auch die Myrte, denn auch ihre Blätter sind schwarzgrün, lederartig und scheinen ganz saftlos zu sein; daher werden die Toten mit Myrte bekränzt (cf. Apollodor. im Schol. Aristoph. Ranae 330; Ister im Schol. Soph. Oed. Colon. 681; cf. die Archemoros-Vase.) Die Pflanze wird an Gräbern gepflanzt: Euripid. Electra 324. 512; Theophrast. Hist. plant. V. 8,3; Vergil, Aen. III 23.

§. 526. Dasselbe gilt vom Eppich, σέλινον, den man den Toten als Speise auf die Gräber setzte; Lebende durften daher nicht Eppich essen, auch sollten seine Wurzeln Männer wie Weiber unfruchtbar machen, Säuglinge aber von Müttern, die Eppich assen, sogar fallsüchtig in späteren Jahren (Plin. XX 44 (11) 2 (113). Daher wurden die Gräber auch gern mit Eppich bekränzt (Plut. Timoleon 26 Sympos. V 3.2 Rohde I p. 220). Nach der Lehre der Korybantenpriester war nämlich der Eppich ἐκ τοῦ αἵματος τοῦ ἀπορρυέντος τοῦ Κορυβαντικοῦ, nämlich des von den beiden andern Brüdern zerrissenen Kindes, aufgesprossen.

§. 527. Ganz so war auch der Ursprung der ῥοιά, des Granatapfels, aus den Blutstropfen des zerrissenen Dionysos, weshalb die Weiber am Thesmophorienfeste sich seiner κόκκοι enthielten (Clemens Alex. Protrept. II 19 = I p. 20).

Ebenso waren auch die Weinreben und das Weinholz chthonisch und im Traume deuteten sie den Tod an, „denn durch ihr Hervorspriessen aus der Erde ist die Rebe ein Symbol des Todes, auch wird sie zur Zeit der schönsten Reife ihrer Früchte beraubt" (Artemidor Onirocrit. V 39). Man bettete daher zu Athen die Leichen im Grabe auf Weinreben; am Dipylontor haben sich Leichenreste auf Weinreben gefunden (cf. z. B. Aristophan. Eccles. 1031 – Athen. Mitteil. 1893 p. 165, 184; Fredrich, Sarkophagstud. Nachr. Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften 1895 p. 18, 69; Anrich, Das griech. Mysterienwesen p. 102, 3 Rohde, Psyche I 219.

§. 528. Für eine Totenpflanze galt wegen seiner betäubenden, einschläfernden Wirkung auch der Mohn, denn Tod und Schlaf sind Brüder; daher war er ein σύμβολον der Totenherrin Hecate und in hellenistischer Zeit auch des grossen Totengottes Osiris, vergl. das Relief bei Erman p. 246-7 wo neben dem als Uraeusschlange dargestellten Osiris der Mohnkopf als Attribut erscheint (Berlin 8164) v. Abbildung 7.

§. 529. Eine bedeutende Rolle spielte als chthonisches Gewächs die Bohne, κύαμος, faba, die auch in den Zauberpapyri öfter begegnet. Fast alle Begründungen für den Abscheu vor den Bohnen in philosophischen, priesterlichen und theosophischen Kreisen werden auf Pythagoras und seine Schule zurückgeführt, die lieber den Tod erlitten, als dass sie ein Bohnenfeld auch nur betreten hätten (Iamblichus Vita Pythagor. 31 (190 sq) über die Ausrottung der Pythagoraer unter Dionysios dem Jüngern). Auch Empedokles predigte die strengste Enthaltsamkeit mit Rücksicht auf seine Seelenwanderungslehre. Kurz zusammenfassend sagt Iamblichus (24-109): „Pythagoras befahl, sich der Bohnen zu ent-

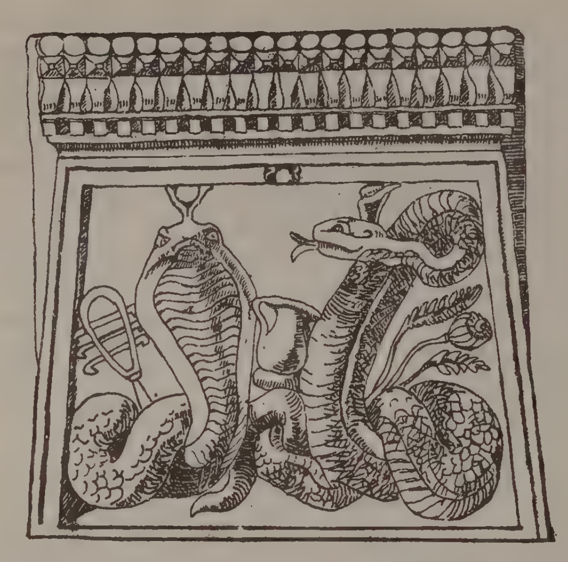


Abb. 7. Osiris-Uraeus mit dem Mohnkopf-Attribut (§. 528)

halten διὰ πολλὰς ἱεράς τε καὶ φυσικὰς καὶ εἰς τὴν ψυχὴν ἀνηκούσας αἰτίας."

Wir aber wollen mit den φυσικαὶ αἰτίαι, den in den Natureigenschaften dieser Hülsenfrucht liegenden Gründen beginnen, die für die ἱεραὶ und εἰς τὴν ψυχὴν ἀνήκουσαι αἰτίαι die Voraussetzung bildeten: Da wird zunächst berichtet, dass die Schalen der Bohnen (κελύφη τῶν κυάμων) um die Wurzeln der Bäume gelegt, diese ausdörren, somit die Bäume abtöten, dass das Hausgeflügel, das beständig Bohnen fresse, unfruchtbar werde, endlich dass die Bohnen blähend wirken, schwer verdaulich sind und verworrene Träume hervorrufen (Theophrast De caus. plantar. V 15 = Apollon. Hist. Mirab. 46: Paradoxogr. p. 114). Die beiden ersten Begründungen setzen die Bohne in Beziehung zum Tode und den (unfruchtbaren) Toten, die letzte aber lassen sie als Macht erscheinen, die dem Wirken der mantischen Götter feindlich ist. Gerade dieses wird immer wieder als Lehre des Pythagoras hervorgehoben und diese Auffassung ist auch stichhältig. Doch soll auch schon der mythische Heros Amphiaraos, der ja in Böotien ein berühmtes TotenoraKel besass, dies zuerst gelehrt und geboten haben διὰ τὴν δι' ὀνείρων μαντείαν; dann habe das auch Orpheus übernommen, der da predigte: Δειλοί, πάνδειλοι, κυάμων ἄπο χεῖρας ἔχεσθε und Ἶσόν τοι κυάμους τε φαγεῖν κεφαλάς τε τοκήων. Doch weist bloss Didymus Geoponica II 35 diese Verse dem Orpheus zu, die in Wahrheit dem Empedokles von AKragas gehören, wie schon die Beziehung auf die Metempsychose in dem zweiten Verse beweist (cf. Gellius IV 11, 9/10; es ist v. 441 aus den καθαρμοί ed. Stein Berlin 1851). Ferner soll Aristoteles das Verbot, Bohnen zu essen, damit begründet haben, dass Pythagoras lehrte, sie seien Geschlechtsteilen, αἰδοίοις, ähnlich, oder den Hadeseingängen, "Αδου πύλαις, denn sie seien ganz ἀγόνατον, oder endlich auch ein Symbol der Oligarchie, ὀλιγαρχικόν, welch letzteres sich wohl auf das Auslosen der Beamten durch Bohnen bezieht: Diogenes Laërt. VIII 1, 19 (34); in 1, 19 (24) bringt er auch die BemerKung über die blähende WirKung und Störung der Träume; so auch Clemens Alexandrinus Stromat. III c. III 24, II pag. 258; Cicero, De divin. I. 30 u. a. Nach Plinius XVIII. 30 (12) 1-2 sollten sie die Sinne abstumpfen und SchlaflosigKeit (wohl infolge der blähenden WirKung) hervorrufen, auch weil die Seelen der Verstorbenen in ihnen lebten und sich nach Varro in der Blüte Trauerbuchstaben finden; endlich würden die Bohnen allein von allen Gewächsen beim Zunehmen des Mondes wieder voll, wenn sie vorher ausgezehrt gewesen. Auch diese letzte BemerKung hängt offensichtlich mit der Beziehung zu den Seelen der Toten und zu dem Mond als Wohnsitz dieser Seelen zusammen (cf. oben § 283). Darauf verweist auch das Schol. Vict. zu Homer Ilias XIII 589: τοὺς μέλανας κυάμους οὐκ ἐσθίουσιν οἱ ἱερεῖς διὰ τὸ „ψυχῆς αἰζηῶν βάσιν ἔμμεναι ἠδ' ἀναβαθμὸν / ἐξ Ἀΐδαο δόμων ὅταν αὐγὰς εἰσανίωσιν. Dadurch erhalten auch die Ἅιδου πύλαι des Pythagoras ihre ErKlärung: denn aus den Bohnen steigen die Seelen zum Monde empor, in dessen Strahlen, αὐγαί, sie leben, bis sie wieder zu erneutem Leben auf Erden herabsteigen müssen: so sind die Bohnen also wirKlich die „Pforten des Hades", in welchem durch das Gericht bestimmt wurde, ob und wann sie zum Mond oder auf ihren Fixstern zurücKKehren dürfen (zur Geschichte der Bohne überhaupt cf. auch LobecK Aglaophamus I. 251 sq. in den Mysterien zu Eleusis war sie verpönt cf. Pausan. I. 37. Man sieht, das Verhältnis der Bohnen zu den Toten und den Totenseelen wird besonders starK betont, tatsächlich spielte sie im TotenKult eine grosse Rolle, worauf hier nicht näher eingegangen werden Kann; sie war ein gewöhnliches Totenopfer, galt auch als Löse- und Sühnemittel der Lebenden den bösartigen Totendæmonen gegenüber, da Lydus ausdrücKlich sagt: κύαμοι εἰς τοὺς τάφους ῥίπτονται ὑπὲρ σωτηρίας ἀνθρώπων (De Mensib. p. 77), ebenso Festus: „Fabam nec tangere nec nominare flamini Diali licet, quia creditur ad mortuos pertinere; nam et Lemuralibus iacitur larvis et parentalibus adhibetur sacrificiis" (Plut. Crassus 19; Diogenian. Cent. I. 50; Gellius X. 15, 12) Daher war die Bohne allen Lichtgottheiten verhasst und ein strenges Tabu galt für ihre Priester und alle, die mit solchen Gottheiten zu tun hatten. Aber selbst im Traume hatten die Bohnen eine schlimme Bedeutung: Artemidor Onir. I 68 sagt: Alle Hülsenfrüchte bedeuten Schlimmes mit Ausnahme der Erbsen, die das Symbol des Gehorsams sind: geschrotene Hülsenfrüchte und Bohnen sind Symbole der Zwietracht, die ersteren, weil sie gespalten sind, letztere weil sie unanständige Winde erregen; aber nicht bloss deshalb, sondern auch weil sie von jeder Feier, jedem heiligen Ort verbannt sind. Linsen aber verKünden Trauer." „Im Traum bedeutet Weizen Söhne, Gerste Töchter und Hülsenfrüchte Fehlgeburten." Onir. I 51. Die Deutung der Bohnen hängt offensichtlich mit der ihnen zugeschriebenen Eigenschaft unfruchtbar zu machen, zusammen. Für den Weizen und die Gerste vergl. den Abschnitt aus dem Berliner medicinischen Papyrus aus dem Ende des N.R., Erman Chrest. p. 98 cf. 48-9*: „Ein (anderes) Mittel: Zu erfahren, ob eine gebären

wird oder nicht: Gerste und Spelt soll das Weib mit ihrem Urin benetzen in 2 Säckchen: Wenn sie [nämlich die beiden Getreidearten] zu ihrer Länge wachsen, so gebiert sie und zwar, wenn die Gerste wächst, einen Knaben, wenn aber der Spelt, ein Mädchen. Wenn sie aber nicht wachsen, so wird sie überhaupt nicht gebären" Erman l.c. 48-9 * gibt das parallele Recept aus Paullini's Neuvermehrter Heilsamer DreckApotheke 1697: „So spricht Peter Boyer: Mache zwo Gruben in die Erde, wirff in die eine Grube Gersten, in die andere Weitzen, in beide aber giess den Urin der Schwangern und bedecke sie wieder mit Erden. Schoosst der Weitzen ehe auf als die Gersten, so wirds ein Sohn. Kömmt aber die Gerste ehe empor, so hastu eine Tochter zugewarten."

Endlich sei noch eine ἱερὰ αἰτία angeführt, die Porphyrius überlieferte, er sagt: „Pythagoras befahl sich der Bohnen ebenso streng wie des Menschenfleisches zu enthalten. Er soll dies aber deswegen geboten haben ὅτι τῆς πρώτης ἀρχῆς καὶ γενέσεως ταραττομένης καὶ πολλῶν ἅμα συνενεγμένων καὶ συσπειρομένων καὶ συσσηπομένων ἐν τῇ γῇ κατ᾽ ὀλίγον γένεσις καὶ διάκρισις συνέστη ζῴων τε ὁμοῦ γενομένων καὶ φυτῶν ἀναδεδομένων, τότε δὴ ἀπὸ τῆς αὐτῆς σηπεδόνος ἀνθρώπους συστῆσαι καὶ κυάμους βλαστῆσαι: „Als im Uranfang die Schöpfung noch nicht geordnet war und vielerlei mit einander vermischt und durch einander gesät, gährte, kam es bald zur Erzeugung (der sichtbaren Natur) und, da Tiere und Pflanzen entstanden, zu einer Scheidung; damals aber sollen aus der gleichen Gährung sowohl Menschen entstanden wie auch Bohnen aufgesprossen sein". τούτου δὲ φανερὰ ἐπῆγε τεκμήρια· εἰ γάρ τις διατρώγων κύαμον καὶ τοῖς ὀδοῦσι λεάνας ἐν ἀλέᾳ τῆς τοῦ ἡλίου βολῆς καταθείη πρὸς ὀλίγον, εἶτ᾽ ἀποστὰς ἐπανέλθοι μετ᾽ οὐ πολύ, εὕροι ἂν ὀδωδότα ἀνθρωπείου φόνου: „Dafür brachte er auch ganz offensichtliche Beweise bei; Wenn man nämlich eine Bohne zerkaut, mit den Zähnen zermalmt und für kurze Zeit wieder hingeht, so findet man, dass sie nach Menschenblut riecht.

§. 530. Der weitere, Beweis ist, eine interessante Tatsache, durch den demotischen magischen Papyrus col. v. 25-31 auch für das Ägyptische belegt; ich stelle den Text des Porphyrius De vita Pythag. 44 und die Übersetzung des demotischen Textes neben einander:

εἰ δὲ καὶ ἀνθοῦντος ἐν τῷ βλαστάνειν τοῦ κυάμου λαβών τις περκάζοντος τοῦ ἄνθους (wenn sich die Blüte schon dunkler färbt) βραχὺ ἐνθείη ἀγγείῳ κεραμίῳ καὶ ἐπίθεμα ἐπιθεὶς ἐν γῇ κατορύξειεν καὶ ἐνενήκοντα παραφυλάξειεν ἡμέρας μετὰ τὸ κατορυχθῆναι, εἶτα μετὰ ταῦτα ὀρύξας λάβοι καὶ ἀφέλοι τὸ πῶμα εὕροι ἂν ἀντὶ κυάμου ἢ παιδὸς κεφαλὴν συνεστῶσαν ἢ γυναικὸς αἰδοῖον. Hiezu kommt noch Lucian, Versteigerung der philosoph. Orden 6: „Die Bohnen sind (nach der Auffassung de Pythagoras) heilig; denn die Bohne ist eine Frucht von wunderbaarer Natur: 1) ist sie lauter Samen, 2.) stellt sie, wenn man ihr, solange sie noch grün ist, die Haut abzieht, das Bild der männlichen Geschlechtsteile, Hoden, vor, 3) werden gekochte Bohnen, wenn man sie eine bestimmte Anzahl Nächte im Mondschein stehen lässt, zu Blut. - Und endlich, was das wichtigste ist, besteht zu Athen die Sitte, bei der obrigkeitlichen Person mit Bohnen abzustimmen" [Übrigens bemerkt auch Dioscorides II 127 vom κύαμος ἑλληνικός, Vicia Faba L., dass sie mit Wein gekocht bei Hodenanschwellungen helfe und als Umschlag auf die Geschlechtsteile der Kinder gelegt, diese lange Zeit vor dem Mannbarwerden schützt."

Die Salbe, die du an deine Augen legst, wenn du die Lampe befragen willst bei jeder Lampenbefragung: Nimm einige Blüten der Bohne (Text: ΒΥΛ Ν̄ ЄΒωΚ = ΒΑΛΑΒωΚ, oculus corvi, Rabenauge' κύαμος ἑλληνική faba Graeca, Peyron Lex. p. 2a): du findest sie auf dem Stand der Blumenverkäufer oder Hülsenfrüchtehändler; nimm sie <wenn sie> frisch <sind> und lege sie in ein Lok-Gefäss aus Glas und verschliesse seine Öffnung sorgfältig für 20 Tage an einem einsamen dunklen Orte. Nach 20 Tagen, wenn du es herausnimmst und öffnest, findest du ein Paar (?) Hoden darin mit einem Phallus. Lass es 40 Tage und wenn du es <dann> herausnimmst und öffnest, findest du, dass es blutig geworden ist. Dann tue es (nämlich das jetzt blutige Glied?) in ein Glasgefäss und das Glasgefäss in ein irdenes Gefäss an einem geheimen Ort jederzeit. Wenn du aber wünschest, eine Befragung der Lampe vorzunehmen zu jeder beliebigen Zeit, und wenn du deine Augen füllst mit diesem Blut, dem vorbesagten, und wenn du einen Zauber aussprichst über die Lampe, siehst du die Gestalt eines Gottes hinter (?) der Lampe stehn. Und er spricht mit dir über jede Frage, über welche du willst; oder leg dich nieder und er kommt zu dir <im Traume>. (cf. unten § II 219).

§. 531. In Ägypten übrigens galt die Bohne wenigstens für die Priester als verbotene Speise (cf. z. B. Diodor I 89: „Einige [sicher die Priester] kosten in Ägypten nichts von Linsen, andere von Bohnen, andere von Käse oder von Zwiebeln oder andern Speisen."). Wohl hauptsächlich wegen ihrer stark blähenden Wirkung, aus dem gleichen Grunde auch die Zwiebel und Knoblauchgewächse. Eine ganze Reihe von Kirchenschriftstellern berichtet nämlich, dass die Ägypter die Blähung, πορδή, verehrten cf. Zimmermann l.c. p. 82-3: Theoph. ad Autolyc. I.10 (ἤχους αἰσχύνης); Minuc. Felix, Octav. 28 9 (strepitus per pudenda corporis expressus); Lactantius Inst. div. V 20; Origenes Contra Cels. V 35; Hieron., Comm. in Esaiam XIII. 46; Ps.-Clemens Roman., Recogn. X.16; Zoëga, Catalog. p. 53 (der Abbas Pisura ΝΙΠΟΜΦΥΛΙΖ ΝΙΠΝ̄Α ΝΤЄ ϮΝЄΧΙ, col. 32). – Inschriftliche Belege hiefür gibt es nicht. Spiegelberg Recueil 38, 1906, 209 meint, dass vielleicht auch die πορδή in die Reihe der göttlichen Naturlaute, wie Lachen, Schnalzen, Vocalaussprache u.s.w. gehörte (cf. unten § 780) und verweist auf den Mimus von Oxyrhynchus (Oxyrh. Papyri III 413) wo die πορδή als göttliche Schutzpatronin angerufen wird und meint „dass vielleicht eine solche Posse zu der Meinung verführt habe, dass es Heiden gab, welche die Göttin πορδή in aller Form verehrt hätten." Ich glaube indes, dass auch hier, wie so oft, von den Schriftstellern das Tabu des Abscheu's mit dem des Kultus verwechselt wurde cf. z. B. „Tierkult" p. 60 (Schwein), p. 155 sq. (Lepidotus, Oxyrhynchus, Phagrus): Man beobachtete an den Ägyptern eine Scheu vor der Blähung und den sie hervorrufenden Speisen und sah darin nicht den Abscheu, sondern die Verehrung. Auch der Verfasser des Mimus wird in

diesem Irrtum befangen gewesen sein, oder er hat in boshaft-satirischer Absicht den Sachverhalt absichtlich verdreht. Sogar Abscheu und Furcht vor den Blähungen erklären sich daraus, dass man sie als überflüssige und unnötige Erzeugnisse der Verdauungstätigkeit ansah – für die Furcht der Priester davor cf. Chairemon bei Porphyrius De abstin. passim – und gewiss auch in Ägypten glaubte, dass die bösen Dämonen durch üble Gerüche angelockt werden; schliesslich sei auf L. v. Schroeder, Das Bohnenverbot bei Pythagoras und im Veda, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands xv.187 sq. verwiesen.

§. 532. Aus dem gleichen Grunde waren wohl auch die Zwiebel- und Knoblaucharten den Priestern verhasst (die Laien assen sie cf. z. B. Herodot II 125). Minucius Felix bringt sie mit Isis und Serapis in Verbindung (Octav. 28): „Aegyptii non magis Isidem quam ceparum acrimonias metuunt nec Serapidem magis quam strepitus per pudenda corporis expressos." Ich glaube, dass hier die Verbindung der ceparum acrimoniae mit den strepitus deutlich auf die blähende Wirkung dieser Gemüsearten als Grund der angeblichen Verehrung hinweist. Merkwürdig ist die Stelle bei Persius Sat. V. 84 sq., der zum Abergläubischen spricht: „Jetzt droh'n wanstige Gall'n (d. h. die Priester der Cybele, Magna Mater) und die klappernde schielende Priest'rin (nämlich der Isis worauf das Klappern mit dem Sistrum hinweist) / dir mit dem Zorn der Götter und Leibaufblähen, wofern du / nicht nach Befehl schon früh drei Knoblauchhäupter gekostet." Hier erscheint das σκόρδον als Abwehrmittel gegen die Blähungen. Dann sagt Iuvenal Sat. xv. 9 (cf. überhaupt für die Kirchenschriftsteller Zimmermann p. 80-1, für die classischen Autoren Wiedemann Herodot p. 472): „Gottlos heisst, wer an Zwiebel und Lauch sich vergreift und hineinbeisst; / O du heiliges Volk, dem so in den Gärten die Götter / wachsen!..." Nach Plinius XIX.1 riefen die Ägypter die Zwiebeln und den Knoblauch beim Schwur als Götter an, auch nach Rufinus hielten sie diese Pflanzen für Götter (Hist. monach. 7 nach der Erzählung des Abbas Apollonios). Gründe für diese angebliche Verehrung aber werden nicht angeführt, ausser bei Rufin, der l. c. eine ganz allgemein gehaltene Bemerkung macht, die für Zwiebel und Knoblauch allein nicht gelten muss (herbarum genera diversa atque olerum colebant pro eo quod occasionem sibi salutis per haec omnia venisse opinabantur temporibus Pharaonis. Auch der Kopte Abbas Pisura bei Zoëga, Catalogus p. 52-3 nennt Lauch und Zwiebel als verehrt: ϣϭⲏⲛ, ⲙⲝⲱⲗ). Dagegen gibt Plutarch, der in diesen Dingen gut unterrichtet zu sein pflegt, an zwei Stellen Begründungen für den Abscheu vor diesen Gewächsen: „Dass Diktys, der Pflegesohn der Isis beim Zwiebelpflücken in den Fluss gefallen und umgekommen sei, ist [als Grund des Abscheu's vor der Zwiebel] höchst unwahrscheinlich; die Priester verwerfen und verabscheuen vielmehr die Zwiebel, weil sie nur bei abnehmendem Monde wächst und gedeiht; auch ist ihr Genuss weder den Fastenden noch den Feiernden, ἑορτάζουσιν, zuträglich, jenen nicht, weil er Durst erregt, diesen nicht, weil er zum Weinen reizt (De Iside 8 = Celsus bei Origenes c. Cels. V 35). Plutarch hat dieses näher ausgeführt im IV. Buch seines Commentars zu Hesiod (fragm. bei Gellius XX. 8. 7): „Die Zwiebel grünt und keimt und schiesst empor bei abnehmendem Monde, dagegen bei zunehmendem trocknet sie ein. Das soll auch die Ursache sein, warum die Pelusioten nach der Behauptung der ägyptischen Priester die Zwiebel nicht geniessen, weil sie allein unter allen Gemüsen dem entgegengesetzten Wechsel des ab- und zunehmenden Mondes unterworfen ist, zuwider dem ab- und zunehmenden Monde." Demnach erscheint die Zwiebel als den Lichtgöttern entgegengesetzte und feindliche Pflanze ähnlich wie unter den Tieren das Schwein (cf. §. 442) und ward wohl wie dieses mit Seth-Typhon in Beziehung gesetzt, auf den man ja auch die Abnahme des Mondes zurückführte (cf. unten II. §. 143). Dass man sich gerade in Pelusium der Zwiebeln besonders streng enthielt, ist sehr begreiflich, da die Gegend um Pelusium als typhonisch galt, wo dieser böse Gott gewiss die meiste Macht zu schaden hatte (TierKult p. 153 **); nach Herodot III 5 lag im benachbarten Sirbonischen See Typhon-Seth verborgen: hier, in Pelusium und Tanis mag die Enthaltung von der Zwiebel tatsächlich im Tabu des Kultes begründet gewesen sein, im übrigen aber im Tabu des Abscheus. Von den Pelusioten melden das auch noch Hieronymus comm. in Esaiam XIII.46; adv. Iovin. II.7 und die Acta S. Apollonii 20. Der hier ebenfalls verehrte, pelusische Zeus' war ein phönizischer Gott, der Baal Zephon der Bibel (Exod. 14.2.9; Num. 33.7; für die Gleichsetzung Seth = Baal cf. „TierKult" p. 152 ***) 153 *) der vielleicht als semitischer Gott mit dem von den semitischen Hyksos hier seinerzeit hoch verehrten Seth-Typhon verschmolzen war (TierKult p. 153 *, ***) dann würde sich auch für seine Verehrer das Tabu der Verehrung ergeben. Für den weitaus grössten Teil Ägyptens würde daraus das Tabu des Abscheus als vor einer typhonischen Pflanze folgen und die oben erwähnte Anrufung beim Eid für die bei der Eidesleistung so beliebten Verfluchungs- und Devotionsformeln an die bösen Mächte. Merkwürdig ist endlich noch die Notiz bei Constantin Psellos (ed. Sathas Bull. corresp. hellén. 1, 1877, p. 130): „Da die Ägypter die Natur der werdenden Dinge nicht richtig verstanden, glaube ich, verehren sie die Meerzwiebel, σκίλλα, und die Zwiebeln, κρόμμυα, weil sie von selbst wachsen (αὐτομάτως βλαστάνουσιν).

Bei den Griechen erscheint der Knoblauch als Daempnen abwehrend: So sagt Serenus Sammonicus 1035 sq. dass die Römer, allium' den Kindern umbinden, um sie vor den μαγοι zu schützen. Mit Knoblauch bekränzten sich diejenigen, die der Hecate am Kreuzweg Opfer darbrachten, um nicht durch die dort umgehenden Daemonen behext zu werden; darauf verweist Theophrast, welcher der σκορόδῳ ἐστεμμένων τῶν ἐπὶ ταῖς τριόδοις ἀπελθόντων Erwähnung tut (Character. 16, Babick liest l. c. ἀπελθ. statt ἐπελθ. Für die gleiche Bedeutung bei den Neugriechen vergl. Wachsmuth Das alte Griechenland im neuen p. 79. Sittl Gebärden p. 119.) Die Zauberpapyri schreiben öfter die Enthaltung von Zwiebeln und Knoblauch vor und verwenden ebenfalls beide als apotropäisch, wofür unten Belege. Auch die Bedeutung beider Gemüsearten im Traum deckt sich mit dem Vorgetragenen, denn Artemidor I 67 sagt: „Zwiebel und Knoblauch essen bedeutet Schlimmes, sie zu besitzen Gutes." [Abwehrpflanzen zu besitzen ist also gut, sie aber in sich aufzunehmen schlecht!] „Nur für Kranke nimmt die Zwiebel einen

verschiedenen Ausgang; darüber hat zwar Alexander von Myndos sehr ausführlich geschrieben, doch ohne ein sicheres Resultat zu erzielen. Meine Meinung geht dahin, dass wenn irgend jemand krank ist und träumt, viele Zwiebel zu essen, dass er zwar genesen, aber um einen andern trauern wird, isst er aber nur wenige, so wird er selbst sterben: denn die Sterbenden vergiessen nur wenig Tränen, die Trauernden aber viele, da sie ja lange Zeit hindurch weinen." „Träumt man mit Zwiebeln bekränzt zu sein, so bedeutet das dem Träumenden selbst Nutzen, seiner Umgebung aber Schaden" [denn er selbst ist durch die Zwiebeln geschützt, nicht aber seine unbekränzte Umgebung!] (177). „Wenn man die Zwiebel bloss sieht, so bringt sie Glück, isst man sie aber, Verderben. (IV. 26 cf. auch IV 55 = I 67).

§. 533. Als ebenfalls chthonisch und abwehrend galt die Meerzwiebel, σκίλλα, Scilla maritima L. Pythagoras soll ein ganzes Buch über ihre Bedeutung geschrieben und auch mitgeteilt haben, dass sie an der Türschwelle aufgehängt, allen Zaubermitteln den Eintritt verwehre (Plin. XX 39 (101). Dasselbe sagt auch Dioscorides II 202 und schon der uralte Seher Melampus soll die von Dionysos wahnsinnig gemachten Töchter des Proitos damit geheilt haben: „Προιτίδας ἁγνίζων κούρας καὶ τὸν πατέρ' αὐτῶν / Προῖτον Ἀβαντιάδην καὶ γραῦν πέμπτην ἐπὶ τοῖσδε / δᾳδὶ μιᾷ σκίλλῃ τε μιᾷ τόσα σώματα φώτων / θείῳ τ' ἀσφάλτῳ τε πολυφλοίσβοιο θαλάσσης / ἐξ ἀκαλαρρείταο βαθυρρόου ὠκεάνοιο.... (Fragm. des Komikers Diphilos II 126 Kock aus Clemens Alex. Stromat., VII c. IV 26 III p. 271-2). Auf eine ebensolche Lustration beziehen sich auch die Verse des Kratinos frag. 232 aus den Χίρωνες (I Kock); cf. dazu Babick l.c. p. 17: ἄγε δὴ πρὸς ἕω πρῶτον ἁπάντων ἵστω καὶ λάμβανε χερσὶν / σχῖνον μεγάλην.... Ebenso auch in der Lustration bei Lucian Necyomant. 7 (cf. C. F. Hermann Gottesdienstl. Altert.[2] § 32. 12) wo es heisst δᾳδίοις καὶ σκίλλῃ περιήγνισε. Auch Clemens Stromat. VII. c. IV. 26 (cf. auch Etymolog. Magnum p. 429 42 Lobeck, Aglaopham. p. 702) sagt: οὗτοι (sc. οἱ Ἕλληνες) πᾶν ξύλον καὶ πάντα λίθον, τὸ δὴ λεγόμενον, λιπαρὸν προσκυνοῦντες ἔρια πυρρὰ (cf. unten §. 615) καὶ ἁλῶν χόνδρους (cf. § 591), σκίλλαν τε καὶ θεῖον δεδίασι πρὸς τῶν γοήτων καταγοητευθέντες κατά τινας ἀκαθάρτους καθαρμούς (cf. Artemidor III 50). Auf die Zueignung dieser Erdzwiebel an die χθόνιοι θεοί verweist auch der Umstand, dass ein nicht näher bekanntes σκιλλῶδες φυτόν den unterirdischen Göttern geweiht erscheint (bei Bekker, Anecdota p. 451). Auch die Zauberpapyri kennen sie als gutes ἀποτρόπαιον und Lustralmittel.

§. 534. Von der Malve, μαλάχη; Trigonella elatior Sibth., berichtet Iamblichus Vit. Pythag. 24 (109), dass Pythagoras auch ihren Genuss verbot, ὅτι πρώτη ἄγγελος καὶ σημάντρια συμπαθειῶν οὐρανίων πρὸς ἐπίγεια. Leider erfahren wir nicht, worin sich diese Sympathie offenbarte. Bei Lucian Vera Hist. II 27 (für die lateinische brassica Ähnliches bei Athenaeus IX 370 A. für die lactuca Athen. II 69 D. Plin. XX 32 Geoponica XII. 13. 865) übergibt Rhadamanthys dem die Unterwelt wieder verlassenden Helden der „Wahren Geschichte" eine Malve mit dem Auftrag ταύτῃ ἐν τοῖς μεγίστοις κινδύνοις προσεύχεσθαι, hier ist sie zweifellos eine chthonische Pflanze.

§. 535. Von dem κυπάρισσος und χαμαικυπάρισσος, also 2 Cypressenarten wird im Gedicht des Anonymus de herbis 8 v. 105 sq. pag. 171 gesagt, dass sie βοτάνη πατρὸς Κρόνου heisse und dass ταύτην τὴν βοτάνην πολυώνυμος εὗρετ' Ὄσιρις / Αἰγύπτου γαίης προκαθήμενος ἠδὲ Κανώπου / ἐξ ἀρετῆς ἕνα πρῶτον ἐφημερίων θεραπεύσας./ Es ist der bekannte Totenbaum, daher mit dem Totengott Osiris und dem ebenfalls chthonischen, im Tartarus angefesselten Kronos, Saturn, in Sympathie stehend. Erheilte Heiserkeit, Ohrenleiden, Ischias und Wassersucht.

§. 536. Auch das Zauberkraut Moly bei Homer suchte man ausfindig zu machen. Der Anonymus de herbis 13 v. 178 sq. schliesst sich eng an die homerische Erzählung an und sagt bloss, dass es eine Abwehrpflanze gegen Zauberei und Behexung sei. Ptolemaeus Hephaestio erklärt den Namen μῶλυ aus μῶλος gleich = μάχη, Kampf, denn im Gigantenkampfe sei ein Gigant auf der Insel der Kirke von Helios getötet worden und aus seinem Blut sprosste die Blume auf. Theophrast Hist. plant. IX 15, 7 sagt, dass eine dem homerischen Moly ähnliche Pflanze bei Pheneos in Arkadien und am Kyllene im Peloponnes (auch Stadt in Elis) wachse mit einem Blatt wie die Meerzwiebel und dass es gut sei gegen Gifte und magische Betrügereien. Auch Dioscorides III 47 (54) kennt eine Pflanze μῶλυ, die zerrieben gut gegen die Verengung der Gebärmutter ist. Plinius XXV 8 (4) hält sich an Theophrast, sagt aber, dass die griechischen Schriftsteller die Blüte als gelb angeben. Auch habe ihm ein Arzt diese Pflanze gebracht, die er in Campanien mit grosser Mühe aus schwierigem Gestein ausgegraben hatte und die Wurzel sei 30 Fuss lang gewesen, dabei nicht einmal ganz, sondern abgerissen. Man hat verschiedene Deutungen vorgenommen, darunter besonders auf eine Lauchart, Goldlauch, Allium Moly L. und auf eine Lilienart, Allium magicum L. geraten. Tzetzes ad Lycophron. Alex. 679-80 sagt, dass wer die Molywurzel ganz ausreisse, sofort sterbe, auch sei das μῶλυ wie die δάφνη, κόνυζα, ῥάμνος ein Antipathes gegen alle magischen Ränke.

§. 537. Endlich hat man auch das berühmte νηπενθές bei Homer zu analysieren gesucht und herausgebracht, dass es aus der Pflanze ἱππομανές, κάκιμον κριτικόν (?) ὑοσκύαμος und μανδραγόρα bestand (Iulius Africanus (Κεστοί) in den Paradoxographi Gr. p. 143. 6 sq.) also aus der Pflanze „Rosswut", die besonders in Arcadien wuchs (cf. Theokrit Id. II. 47)... Bilsenkraut und Alraun.

§. 538. Bisweilen wird auch das ἀφροσέληνον erwähnt, der Mondtau, und zwar als Deckname für Pflanzen, bisweilen aber bedeutet das Wort tatsächlich den Schaum oder Seim des Mondes, den man aus dem Tau auf den Pflanzen und aus den Mondstrahlen sammelte, ἐκ τῆς δρόσου τῶν φυτῶν καὶ τῶν σεληναίων αὐγῶν; es galt als Mittel gegen Trunkenheit (Iulius Africanus Κεστοί bei Psellus, Paradoxographi p. 145, 19 sq.). In klaren, mondhellen Nächten, wo die Wärmeausstrahlung der Erdoberfläche besonders stark ist, der Boden, seine Pflanzendecke stark erkalten, ist der Taufall am reichlichsten; das wussten auch die Alten (cf. z. B. Theophrast Caus. plantar. IV 14. 3 Plutarch Quaest. convival. III 10, 3, 14 Macrob. Sat. VII. 16. 31; 21 u. 24. Plin. XVIII 292). Deshalb galt Selene als die Spenderin des

Taus und sie selbst und auch ihr Licht als feucht (Aristotel. Problem. 24, 14; Plin. XX.1; Artemidor Onirocrit. p. 81,27 136,8 Hercher; Vergil Georg. III 337; Lydus De mensib. II 6, 8.3, 24. Nonnus Dionys. XL 376; XLIV 221 cf. bes. Roscher Selene p. 53.). Mit diesem Lichte gelangen aber auch ihre geheimen δυνάμεις und ἀπόρροιαι auf die Erdoberfläche und schlagen sich im Tau auf den Pflanzen nieder, weshalb auch alle Zauberpflanzen in mondhellen Nächten, vor allem Vollmondnächten gesammelt, am kräftigsten wirken; denn Selene ist ja auch zugleich die grosse Zaubergöttin Hecate. Trotzdem wird der Mondtau, ἀφρὸς σελήνης spuma lunae, von den σεληνιακαὶ ἀπόρροιαι unterschieden, da letztere überhaupt nichts Körperliches, sondern eine δύναμις, ein Fluidum sind (Bouché-Leclercq L'astrologie grecque Paris 1899 p. 245 sq.) An den realen „Mondschaum" aber ist wohl zu denken, wenn z. B. Vulcan das Geschmeide damit salbt, das er für die Harmonia anfertigte (Statius Theb. II 285).

§ 539. Eine besonders grosse Rolle aber spielten Sympathie und Antipathie natürlich bei den meist aus Pflanzen gewonnenen Spezereien, die man beim Rauchopfer, ἐπίθυμα, darbrachte; auch hiefür gab es genaue, ins Einzelne gehende Vorschriften, die hauptsächlich durch die Einteilung der Götter in himmlische, chthonische und hypochthonische bestimmt wurden. §. 540. So ist in der Sammlung der orphischen Hymnen vor jedem das ἐπίθυμα genau angegeben; denn sie sind Anrufungen, die sich von den magischen ἐπικλήσεις nicht viel unterscheiden. Danach waren darzubringen:

1) Weihrauch, λίβανος (Cf. Dioscorides I 81, hebr. לבונה „weiss" = feinste Sorte; Theophrast Hist. plant. IX 4, Plin. XII. 55 sq. lat. auch olibanum, es ist das Gummiharz von Boswellia sacra (Flückiger) oder Boswellia Carterii. cf. Berendes Dioscorides p. 83 sq.) d. h. das beim Rollen des Weihrauchs, um künstlich Körner zu erzeugen, abfallende Pulver oder kleine Splitter, Dioscorid. I 83 Plin. XII. 62 Berendes p. 86. Für Helios (61), Zeus Astrapaios (70), für die Thalassa (70) und Hephaistos (93).

2) Manna, μάννα, wahrscheinlich „Weihrauchmanna", für die Nike (76), den Apollo (76), die Artemis (77), Dionysos Liknites (83), Silenos, Satyros und die Bakchen (86), Asklepios (93), Hygieia (94), Palaimon (97), Eos (98) und den Thanatos (101).

3) Storax, στύραξ, das Harz von Styrax off. L. eines kleinen Baumes oder Strauches Syriens, Italiens und Griechenlands (Diosc. I 79 Berendes p. 81 sq), für die Prothyraia-Eileithyia (59) Kronos (65), Zeus (66), Zeus Keraunios (69), Proteus (72), Dionysos (74), Demeter-Eleusinia (80), Mise (81), Semele (82), für die chthonische Hippa (84), Hermes chthonios (88) und die Chariten (90)

4) Myrrhe, σμύρνη, ξμύρνη, das Gummiharz von Balsamea Myrrha Engl., Balsamodendron Myrrha Nees v. Es., einem kleinen, dornigen Strauch oder Baum im arabischen und africanischen Küstengebiet des Roten Meers cf. Dioscorid. I. 77 Berendes p. 79 sq. Plin. XII. 68 abzuleiten von arabisch مر pl. أمرار murr, amrâr. Für Protogonos-Phanes-Erikapaios (60), Poseidon (67), die Wolken, νεφέλαι (70), Nereus (71) und Leto (77).

5) ἀρώματα, Gewürze, wohlriechende Kräuter für die Sterne ἄστρα, auch die 7 Planeten, (61), Selene (62), die Physis (63), Rhea (66), Hera (67), die Nereiden (71), Athene (75), die Μήτηρ Ἀνταία (81), die Horen (81), für Bakchos Perikionios (83), Sabazios (83), die Nymphen (84), für Bakchos Trieterikos (85), Adonis (88), Eros (89), die Moiren (89) Eumeniden (95), Meilinoe (95), Leukothea (96), Okeanos (100), Hestia (100) und den Traumgott, Ὄνειρος 101);

6) Storax und Manna, στύραξ καὶ μάννα, für die Erinyen (94);

7) Safran, κρόκος, die Narben von Crocus sativus L. cf. oben § 494, für den Aether, αἰθήρ (60);

8) Fackeln oder wohlriechende Hölzer, δαλοί, für die Nacht, νύξ (59);

9) Rauchopfer mit Mohnköpfen θυμίαμα μετὰ μήκωνος, für den Gott des Schlafes ὕπνος (100);

10) Verschiedenes gemischtes Räucherwerk, ποικίλα, für Pan (64) und die Göttermutter (72);

11) Jede Art von Samen ausser Bohnen und ἀρώματα (πᾶν σπέρμα πλὴν κυάμων καὶ ἀρωμάτων) für Γῆ (72);

12) Alles ausser Weihrauch zugleich mit einer Milchlibation, πάντα πλὴν λιβάνου καὶ σπένδε γάλα, für Bakchos Amphietes (86); gleich im 1. Vers heisst er χθόνιος Διόνυσος, woraus sich die Milchspende erklärt.

Darauf nimmt auch Marsilius Ficinus Bezug, dessen interessante Stelle zu Plotin, Ennead. IV 4 c. 38 Creuzer p. 252 ich hersetze: Vegetalis vita nostra vitae (vegetalis animae mundi et sphaerae cuiuslibet atque stellae) admodum est conformis, similiter spiritus noster radiis illius tam occultis quam manifestis omnia penetrantibus. evadit etiam longe cognatior, quando erga vitam illam vehementer afficimur consentaneum illi beneficium exoptantes atque ita spiritum nostrum in illius radios transferentes amore, praesertim si cantum et lumen adhibemus odoremque numini consentaneum, quales Orpheus hymnos mundanis numinibus consecrauit. item Coelo (τῷ Οὐρανῷ) incensi thuris odorem, Aetheri ferventem crocum, Stellis aromata, Soli thus et manna, Lunae et Naturae aromata, Saturno et Iovi styracem, Neptuno myrrham, Mercurio thus, spiritus enim per affectum, cantum, odorem, lumen cognatior effectus numini uberiorem haurit illinc influxum.

§. 541. In den Zauberpapyri spielt das ἐπίθυμα, das Rauchopfer, eine bedeutende Rolle und fehlt fast niemals; denn es ist das erste der angewendeten Mittel, die Gottheit herbeizulocken, herbeizuziehen oder auch herbeizuzwingen; doch wird es bisweilen auch am Schluss der Rezepte verordnet und zwar um die Gottheit zum Verschwinden zu bewegen, bei der ἀπόλυσις, der Entlassung. In diesem Falle werden Substanzen verbrannt, die der Gottheit antipathisch

sind. Die Zahl dieser Räuchermittel ist gross, wie die im II. Band angeführten Zauberpapyri zeigen werden und die Zusammensetzung der einzelnen Rauchopfer oft compliziert (cf. §. 803); auch werden häufig tierische Bestandteile zum Verdampfen gebracht, Blut, Haare, Knochen, Federn u.a. doch mag es sich dabei auch oft genug nur um Pflanzen- und Pflanzenteile, die mit tierischen Decknamen benannt werden, handeln. Im Papyrus Leiden. W col. I.12 sq. = col. IX 29-30, 8 sq. werden 7 Arten Räucherwerk als den 7 Planetengöttern zugeeignet erwähnt; ich stelle die beiden Fassungen neben einander:

col. IX. 29-30; 8-14. παρακείσθω δὲ καὶ τὰ θυμιάματα τὰ ἑπτά ….. ἐπίθυε τὰ ἑπτὰ ἐπιθύματα τὰ αὐθεντικά, ἐν οἷς ἥδεται ὁ θεός, τῶν ἑπτὰ ἀστέρων τοῖς ἑπτὰ ἐπιθύμασιν ἅ ἐστι ταῦτα· μαλάβαθρον, στύραξ, νάρδος, κόστος, κασία, λίβανος, ζμύρνα….

col. I.12-22. ἀπηρτίσθω δὲ ἡ τράπεζα τοῖς ἐπιθύμασι τούτοις συγγενικοῖς οὖσι τοῦ θεοῦ – ἐκ δὲ ταύτης τῆς βίβλου Ἑρμῆς κλέψας τὰ ἐπιθύματα ἑπτὰ προσεφώνησεν ἑαυτοῦ ἱερᾷ βίβλῳ ἐπικαλουμένῃ Πτέρυγι – τοῦ μὲν Κρόνου στύραξ, ἔστι γὰρ βαρὺς καὶ εὐώδης, τοῦ δὲ Διὸς μαλάβαθρον, τοῦ δὲ Ἄρεως κόστος, τοῦ δὲ Ἡλίου λίβανον, τῆς δὲ Ἀφροδίτης νάρδος Ἰνδικός, τοῦ δὲ Ἑρμοῦ κασία, τῆς δὲ Σελήνης ζμύρνα. ταῦτά ἐστι τὰ ἀπόκρυφα ἐπιθύματα. ὁ δὲ Μωϋσῆς λέγει ἐν τῇ Κλειδί „Σκευάσεις ἐπὶ παντὸς ὄροβον ἡλιακόν, κύαμον Αἰγύπτιον τούτοις λέγει. καὶ ταῦτα δὲ ὁ Μανεθὼς ἔλεγε ἐν ἰδίᾳ βίβλῳ.

Interessant ist vor allem die Polemik gegen das (ägyptische) Werk des Hermes Trismegistus, das als Plagiat des „mosaischen Originalwerkes hingestellt wird cf. Dieterich p. 171-2. Die ägyptische Bohne, die Moses und Manetho der Sonne zuteilte, ist jene Pflanze, auf deren κιβώριον der Sonnengott (Hor, Harpocrates, Ra) sitzend oft dargestellt erscheint cf. Dieterich p. 100, oben §. 157.

§. 543. Da nun unsere Zauberpapyri in Ägypten entstanden sind und zweifellos einen starken ägyptischen Einschlag aufweisen, will ich die Stelle des Plutarch über die täglichen offiziellen Räucherungen (De Iside 80) ausschreiben; denn vieles, was er hier für diese Räucherungen des officiellen Tempelkultes bemerkt, hat auch Geltung für die geheimen Rauchopfer beim Zauber: „Man muss bedenken, dass die Leute in Ägypten auf ihre Gesundheit den höchsten Wert legen, besonders aber wird bei den Opferfeiern, Reinigungen und bei der Ernährung nicht weniger auf die Gesundheit als auf die Heiligung gedacht: denn man hielt es nicht für schön, mit krankem Körper oder ungesunder Seele dem ganz makellosen und unbefleckten Wesen zu dienen. Weil nun die Luft, die wir beständig bedürfen und geniessen, nicht immer dieselbe Verschmelzung und Mischung hat, sondern bei Nacht sich verdichtet, den Körper ermattet, die gleichsam benebelte Seele zum Missbehagen und zur Sorge zusammenzieht, so räuchern sie beim Frühaufstehen sogleich mit Harz, ῥητίνη. Dadurch nämlich verbessern und reinigen sie die Luft durch Ausscheidung und ermunternden im Körper wohnenden, erschlafften Geist, da der Harzgeruch etwas Scharfes und Ergreifendes hat. Zu Mittag aber bemerken sie, dass die Sonne sehr vielen, schweren Dunst gewaltsam von der Erde emporzieht und mit der Luft vermischt: dann räuchern sie mit Myrrhe, σμύρνη: denn die Wärme dieses Stoffs löst und zerteilt das im Luftkreis zusammengezogene Trübe und Sumpfige. Die Ärzte halten es daher für ein grosses Hilfsmittel, bei pestartigen Krankheiten grosse Feuer anzuzünden, um die Luft zu verdünnen; sie wird aber noch viel besser verdünnt, wenn man wohlriechende Hölzer wie Cypressen, Wachholder und Fichten verbrennt… Wenn nun die Myrrhe bei den Ägyptern Bal heisst und sich dies am nächsten durch „Ausmerzung der Torheit", τῆς ληρήσεως ἐκσκορπιασμός, übersetzen lässt, so gibt auch dies einiges Zeugnis für die oben angeführte Ursache." Im Koptischen heisst Myrrhe ϣαλ; hierogl. ‹ntjw.

§. 544. Durch jene Räucherungen nämlich glaubte man alle dæmonischen, dem Sonnengott feindlichen Mächte, die sich in Dünsten, Wolken und Verdunklungen manifestierten, zu vertreiben. Die Ägypter glauben, sagt Plutarch De Iside 52 richtiger, durch die dreimalige tägliche Räucherung mit Harz, Myrrhe und Kyphi, die Gunst des Helios zu erwerben und ihm zu dienen. Darauf Bezug nehmend werden in einer ägyptischen Quelle wie es z.B. das Buch von der Abwehr des grossen Sonnenfeindes Apophis ist, neben allerlei symbolisch-sympathischen Hantierungen an Sympathiepuppen dieses Gewitterdaemons (cf. II. §. 144) auch bestimmte den Daemon abwehrende, ihm also antipathische, dem Sonnengott dagegen sympathische Räucherungen vorgenommen (cf. Tierkult p. 146-7). Ganz dasselbe bezweckte das magische ἐπίθυμα.

Dadurch sollten alle dem citierten Daemon feindlichen Mächte, die sein Erscheinen und Wirken verhindern konnten und wohl auch wollten (cf. § 51) vertrieben, der citierte Daemon aber angelockt, beziehungsweise herbeigezwungen werden; daher bildet das ἐπίθυμα immer den ersten Bestandteil jeder Zauberhandlung und fehlt wegen dieser seiner Wichtigkeit fast nie. Auch sind die darauf bezüglichen Vorschriften fast immer sehr genau und ausführlich, die vorgeschriebenen Ingredienzen sehr mannigfaltig, die Zusammensetzung mitunter sehr compliciert.

§. 545. Öfter wird hier das Kyphi, κῦφι, erwähnt, ein spezifisch ägyptisches Räucherwerk, dessen griechische Benennung zweifellos mit oder K³p-t, Räucherung' gebildet ist. Plutarch de Iside 81 sagt, dass die Ägypter dem Helios damit am Abend räucherten und gibt das Recept für dieses complicierte ἐπίθυμα an; er sagt: „Es ist eine aus 16 Minen zusammengesetzte Mischung: Honig μέλι, Wein οἶνος, Rosinen σταφίς, Galgant κύπερος = κύπειρος Cypergras? cf. Galen I 4 Cyperus rotundus L.; C. longus L. Harz ῥητίνη, Myrrhe σμύρνη, Ginster ἀσπάλαθος (so übersetzt Parthey, nach Dioscorid. I 19 nicht einheitlich bestimmbar cf. Berendes p. 48-9), Sesel σέσελι (cf. Dioscorid. III 54, 61), strauchartiges Hasenohr Bupleurum fruticosum L.;

Mastix σχῖνος (Dioscorid. I.89, Mastixpistacie Pistacia Lentiscus L.) Asphalt Erdpech ἄσφαλτος (Dioscorid. I.99 Plin. xxxv 178 auch im Papyr. Ebers, v. Oefele Pharm. Post 1897, N° 2), Binsen θρύον, Ampfer λάπαθον (Diosc. II 140: Rumexarten); die beiden Wachholderarten, ἀρκευθίς, und zwar der grössere ἡ μείζων, und der Kleinere, ἡ ἐλάττων (Diosc. I.103 Juniperus phoenica L. und I. oxycedrus L.), Cardamomum καρδάμωμον Diosc. I 5 Theophr. IX 7. 2,3; Plin. XII 50 Elettaria Cardamom. White) und Kalmus κάλαμος (Diosc. I 114).... Keineswegs aber darf man behaupten, dass jene Zahl 16 hiezu mitwirke, wenn sie auch als Quadrat des Quadrats $(2^2)^2$ ebensoviele Felder des Flächeninhalts als Teile des Umfangs passender Weise darlegt, sondern die meisten der zusammengemischten Bestandteile von aromatischer Kraft entwickeln einen süssen Duft und wohltätigen Dunst, durch den die Luft verwandelt wird. Der Körper aber sinkt, vom Hauche bewegt lind und sanft in Schlummer und bewahrt eine angenehme Mischung, so dass er die lästigen und angestrengten Sorgen des Tages ohne Rausch wie Fesseln löst und nachlässt, den bilderschaffenden und für Träume empfänglichen Teil wie einen Spiegel glättet und reiner macht, ganz wie die Klänge der Lyra, deren sich die Pythagoreer vor dem Schlafen bedienten... Die Gerüche nämlich rufen oft das Bewusstsein, wenn es schwinden will, zurück, oft auch umwölken und trüben sie es, denn die Dunststoffe ziehen infolge ihrer Zartheit durch den ganzen Körper. Es nehmen ja auch manche Ärzte an, dass der Schlaf entsteht, wenn der Dunst der Nahrung sanft durch die Eingeweide gleichsam hingleitend und sie berührend einen gewissen Kitzel hervorbringt." §. 5 4 6. Neben Plutarch geben andere 5 Schriftsteller Kyphirecepte an und zwar Dioscorides I 24 cf. Berendes p. 52 mit 10, Galen De antid. II p. 441 Bas. IV 117 Kühn mit 16, Aëtius XIII 99 p. 277 Montanus mit 16, Paulus Aegineta σεληνιακόν VII 22 p. 380 Basil. mit 28, Aëtius XIII 117 p. 284 mit 28, Nicolaus Myrepsus I 299 p. 92 Basil. mit 28, Paulus Aegineta ἡλιακόν l.c. mit 36, Aëtius XIII. 116 p. 283 mit 36, Nicolaus Myrepsus I 298 p. 92 mit sogar 50 Substanzen. §. 5 4 7. Nach Dioscorides besteht die Mischung aus ½ Xestes Cyperngras, ebensovielen reifen Wachholderbeeren, 12 Minen entkernte saftige Rosinen, 5 Minen gereinigtes Harz, gewürzhaften Kalmus, Aspalathos, Schoinos, von jedem 1 Mine, 12 Drachmen Myrrhe, 9 Xestes alten Wein, 2 Minen Honig." §. 5 4 8. Nach Galen aus σταφίς Rosinen, τερμινθίνη κεκαυμένη gebrannte Terpentinpistacie, Myrrhe σμύρνα, Kinnamomon κιννάμωμον, Nardenblüte ναρδόσταχυς, Bartgras σχοῖνος, Safran κρόκος, Bdellionharznägel βδελλίου ὄνυχες [Dioscor. I 80, das bis zu 70% Harz enthaltende Gummiharz von Commiphora (Balsamea) africana Engl. einem Baum Senegambiens und Kordofans cf. Plin. XII 35, im Pentateuch II 30, 34 heisst es בדלח woraus nach Sprengel Bdolchon, Bolchon βδέλλιον entstand], Aspalathos, Kasia κασία [Dioscor. I 12 Herodot IV 111 Aristotel. Hist. animal. IX 14,2 Theophrast. Hist. plant IV 4.14 IX 8. 2-3 IX 5.1 Plin. XII 85 sq. Periplus Maris Rubri. Die Cassia gehört zu jenen Gewürzen, aus deren Zweigen sich der Phoenix sein Nest baut, wogegen sich schon Plinius XII 142 wendet; es handelt sich um eine Zimmtart. Der Name κασ(σ)ία geht auf hebr. קציאה Kesia zurück.] Cypergras κύπειρος, den beiden Wachholderarten ἀρκευθίδες δύο, Rohr Calmus κάλαμος, Honig μέλι, Wein οἶνος. Parthey liess nach diesen 3 Recepten die Spezerei herstellen und berichtet in seiner Plutarchübersetzung (De Iside et Osiride) p. 280 dass sie auf ein heisses Blech gestrichen einen scharfen aromatischen, keineswegs widerlichen Geruch erzeugte.

§. 5 4 9. Plutarch bemerkt noch zu seinem Recept: Das Kyphi gebraucht man als Trank und Arznei: getrunken scheint es das Innere zu reinigen, da es den Unterleib erweicht. Ohnedem werden Harz und Myrrhen von der Sonne erzeugt, indem die Pflanzen sie bei der Mittagsglut ausschwitzen. Manche Bestandteile des Kyphi aber gedeihen besser bei Nacht, diejenigen nämlich, die sich von kühlen Lüften, Schatten und Feuchtigkeit nähren, während das Tageslicht eins und einfach ist. Die Nachtluft aber ist ein Gemisch und Ergebnis von vielen Lichtern und Kräften, die wie Samen von allen Gestirnen herab zusammenfliessen. Passend also räuchern sie mit Harz und Myrrhe als mit einfachen, von der Sonne allein erzeugten Dingen, am Tage, mit Kyphi, als gemischtem und an Eigenschaften mannigfachem beim Einbruch der Nacht." Endlich sagt er noch über die Zubereitung des Kyphi: „Die Ingredienzen werden nicht ohne Weiteres zusammengesetzt, sondern während die Salbenbereiter daran mischen, werden ihnen heilige Schriften vorgelesen." Da ist zunächst an Clemens von Alexandria zu erinnern (Strom. VI 4 cf. Zimmern p. 135-6), der unter den 42 heiligen Büchern des Hermes, die bei feierlichen Prozessionen von den verschiedenen Priesterklassen mitherumgetragen wurden, nach dem ᾠδός, dem ὡροσκόπος und dem ἱερογραμματεύς den στολιστής einherschreiten lässt, ἔχων τόν τε τῆς δικαιοσύνης πῆχυν καὶ τὸ σπονδεῖον (v. oben §. 455; auch Plutarch De Is. 36 sagt: τῶν ἱερῶν ἀεὶ προπομπεύει τὸ ὑδρεῖον ἐπὶ τιμῇ τοῦ θεοῦ, nämlich des Osiris.) Οὗτος τὰ παιδευτικὰ πάντα καὶ μοσχοσφραγιστικὰ καλούμενα [βιβλία ἔχει]. δέκα δέ ἐστι τὰ εἰς τὴν τιμὴν ἀνήκοντα τῶν παρ' αὐτοῖς θεῶν καὶ τὴν Αἰγυπτίαν εὐσέβειαν περιέχοντα, οἷον περὶ θυμάτων, ἀπαρχῶν, ὕμνων, εὐχῶν, πομπῶν, ἑορτῶν καὶ τῶν τούτοις ὁμοίων. Gewiss standen in diesem Werk „über die Räucherungen" auch die Kyphirecepte.

§. 550. Damit und mit Plutarchs Bericht deckt sich, was die Funde in Ägypten selbst ergaben: Das Kyphi wurde in einem Laboratorium zubereitet, einem bestimmten Tempelgemache, welches Dümichen das „asit" oder „hun"-Zimmer nennt und von besonderen Priestern, von denen einer, der Prophet, während der Herstellung Gebetsformeln recitierte. Ein letzter Rest dieser Formeln, die man wohl auch als Zauberformeln ansprechen darf, findet sich am Schluss des Recepts bei Nicolaus Myrepsus, wo es heisst, arida contere una cum liquidis et haec conficiendo dic: ᾱ, ε̄, υῑ, οῡ, ω̄. Das aber sind die heiligen Vocale, durch deren Absingen die Ägypter das Lob der Götter sangen (cf. unten § 771).

§. 5 51. Für die ausserordentliche Bedeutung, die man in Ägypten dem Kyphi beimass, zeugt der Umstand

dass mehrere Kyphirecepte auch inschriftlich erhalten geblieben sind; das berühmteste darunter ist das aus dem grossen Osiristext des Tempels zu Dendera, Τέντυρα, das 12 Ingredienzien angibt. Ein anderes enthält auch der Papyrus Ebers der Leipziger Universität (cf. Ein Kyphirecept aus dem Papyrus Ebers in: Ägyptische Zeitschrift 1874 p. 108) wo es heisst: „Kyphi, K³p.t, bereitet, um angenehm zu machen den Geruch des Hauses oder der Kleider: anti šu (trockene Myrrhe), pert šen (Wachholderbeeren), sonter (Weihrauch), gau (Cyperusgras), chet en thešeps (Mastixzweige), šebet (Bockshorn), nebat nt tahi (Kalmus von Nordsyrien), ineKunen: t'emten (Rosinen), Ken niuben (Styraxsaft) zerstossen, gestalten zu einer Substanz, geben dort ans Feuer. Anders zu machen für die Frauen davon: geben dieses Recept nach dieser Vorschrift mit Honig, kochen, mischen, gestalten zu Kügelchen. Räuchern damit unter ihnen, sodann machen sie Pillen für den Mund (ro ♀), aus ihnen, um angenehm zu machen den Geruch des Mundes (♀) von ihnen" (Joachim und Ebers, Die Masse und das Kapitel über die Augenkrankheiten' übersetzen und erklären ♀ so; cf. Berendes Dioscor. p. 52-3); v. Oefele, Die nichtpathologische Gynäkologie der alten Ägypter, Dissertation 1894 aber weist mit Recht darauf hin, dass ♀ im Ägyptischen jede Art von Öffnung bedeuten kann, und übersetzt es daher mit „vagina' mit Rücksicht auf die bekannte Pflege der Genitalien bei den Orientalinnen; dann sind statt Mundpillen Vaginalkugeln gemeint, was ja auch schon die Vorschrift hinsichtlich der Weiber „damit unter ihnen räuchern", andeutete. Dieses Praeparat wurde von den Priester-Apothekern in einem besondern Räucherkästchen aus rotem Holze, sati-xet pu ran' aufbewahrt, das 3 Palmen und 3 Finger, also ungefähr 60 cm lang war.

Wie man sieht, decken sich die 9 (10) Ingredienzen des ägyptischen Recepts mit dem bei Plutarch; dieser aber verdankt seine Weisheit jedenfalls der Schrift des Manetho Περὶ κυφίων (Suidas s.v. Μανέθως).

§. 552-3 Die sympathisch-symbolischen Steine, Minerale und Metalle.

Auch sie spielen im antiken Zauber und nicht zuletzt im Offenbarungszauber eine bedeutende Rolle. Das Hauptwerk über die Zaubersteine, die sog. orphischen Lithica, behauptet sogar, dass die Steine viel wichtiger seien als die Pflanzen (Wurzeln, v. 408 sq. bei Abel, Orphica p. 123): denn letztere sind ja nur so lange zauberkräftig, als sie frisch und saftig sind; verwelkt, vertrocknet, sind sie ohne Kraft und tot. Der Zauberstein dagegen behält seine Kraft so lange er überhaupt existiert; auch bergen die Zaubersteine angeblich nicht so viele böse Kraft wie die Zauberpflanzen. Umgekehrt versichert natürlich wieder der Anonymus de herbis von einer divinatorischen Zauberpflanze, sie sei viel vorzüglicher als alle mantischen Steine und selbst auch als die mantischen Tiere (Vögel) und warnt die Leute ihnen zu vertrauen! (14 u. 191 sq. l. c. 173-4; er spricht dort von der Quercus marina, der ἐνάλυδρος). Besässen wir eine Spezialschrift über die Zaubertiere, so würde ihr Verfasser es gewiss nicht unterlassen, wieder die Tiere als die stärksten und besten Zaubermittel anzupreisen. Was der Theurg und Theosoph Proclus aber über die Rangabstufung der drei Reiche für eine Meinung hatte, habe ich in §392 angemerkt.

§. 554. Indes lässt sich nicht in Abrede stellen, dass sich auch die Steine im antiken Zauberglauben grossen Ansehens erfreuten cf. von neuerer Literatur besonders Bouché-Leclercq I 183-4; Dieterich Pap. mag. 786; Mély Revue archéol. 3e série 12 (1888), 317 sq. Les lapidaires grecs Paris 1898; Wessely Wiener Studien 8. 180; Wünsch Antikes Zaubergerät p. 39; Riess bei Pauly-Wissowa I 50. 17 sq. Abt, Apologie p. 115-6; G. Kropatscheck Dissert. 24 sq.; Wundt Völkerpsychol. II 2 (1906) p. 202 sq. 218 sq. — Auch hier werden wieder die grossen Weisen auf dem Gebiet der Sympathie und Antipathie als Bahnbrecher genannt: Zoroaster, Democrit, Ostanes; Zoroaster soll ein eigenes Buch über die magischen Edelsteine geschrieben haben (Weidlich Sympathie p. 44); den Democrit erwähnt z. B. Plinius, er habe sich eines Zaubersteins namens Catochites, κατοχίτης „in certaminibus" bedient, „quae contra magos habuit." Dieser Stein hatte die wunderbare Eigenschaft die aufgelegten Hände festzuhalten (κατέχειν, XXXVII 152, 15 = Solin. 3, 4-5 pag. 49-50 M.; cf. auch Priscian v. 473, Plin. XXXVII c. 18 2; 58 1; 55 1; 70.) Auch Petronius sagt von Democrit, dass er sein ganzes Leben mit Experimenten zubrachte, damit ihm die Kraft keines Steines und keiner Pflanze verborgen bleibe (Sat. 88 p. 59, 14 B.). Auch unter seinem Namen lief ein Buch Περὶ λίθων cf. Diogen. Laërt. IX. 47, das Plinius fleissig benützte und das sich besonders mit der zauberischen Heilkraft der Steine befasste. Den Ostanes endlich nennt der Damigeron latinus geradezu „Lehrer aller Magier" und beruft sich auf ihn als erste Autorität, dass er den Galactites, Milchstein, Lethargus (den „Einschläfernden, Betäubenden") nannte (c. 34 pag. 188 Abel). Plinius hat für sein „Steinbuch", das 37. seines grossen Werkes, eine reiche einschlägige Literatur, natürlich teilweise nur indirect benützt: denn er citiert aus den Steinbüchern eines ge-

wissen Kallistratos (XXXVII. 12 3-4; 25, 2), Demostratos, Mithridates (identisch mit dem berühmten König, dessen Werke über die Heilkraft der Kräuter und Steine Pompeius nach Rom brachte und übersetzen liess cf. XXXVII c. 119) Nicias aus Mallos (περὶ λίθων citiert bei Plutarch De fluv. 20; cf. cap. 11, 6), Olympicus (cf. K. Sprengel, Geschichte der Arzneikunde II 43), Satyrus (c. 24_2; 25_2; 11_2), Sotacus (cf. c. 11_5; 23_1; 24_1; 51; 57_2), Sudines (cf. XXXVI 12, XXXVII 9_2; 11_5; 24_1; 35) Theophrast (περὶ λίθων, wissenschaftlich gehalten cf. c. 11_4 = π. λ. §. 29; c. 12 = π. λ. §. 28; c. 19 1/2 = π. λ. § 24-5; c. 25, 4, 18-9 = π. λ. § 33; c. 74, = π. λ. §32; c. 16-18 = π. λ. §. 23-27; c. 38 = π. λ. §. 31. 55; c. 39 = π. λ. §. 23. 27); Xenocrates aus Ephesus (XXXVII c. 9_2; 11_5 7 9 c. 63, Hauptquelle für Plinius), Zachalias aus Babylon (cf. c. 60 unten II § 351); alle diese haben περὶ λίθων geschrieben, über die Eigenschaften besonders der Edelsteine; alle, der eine mehr, der andere weniger gingen dabei der Zeit entsprechend auf ihre magischen Eigenschaften ein.

§. 555. Von dieser reichen Literatur sind auf uns gekommen resp. veröffentlicht: 1) die sog. orphischen Lithica, Ὀρφέως λιθικά aus dem IV. Jahrhundert (?) nach Chr. 2. das Buch des Aetius (VI. Jahrh.) 3. des Psellus (IX. Jahrh.) 4. der Damigeron Latinus (cf. besonders Val. Rose Hermes 9, 1875, 471 sq. Pitra Spicileg. Solesm. III p. 324; Anal. sacra II) 5. der Anonymus Christianus Ὀρφέως λιθικὰ κηρύγματα; auf diese Schriften gehen in der Hauptsache die mittelalterlichen Steinbücher zurück, so das Poëma de lapidibus des Marbodus Rhenanus († 1123), Vincentius Bellovacensis († 1264), Arnoldus Saxo († 1220), Albertus Magnus De rebus metallicis (für die mittelalterlichen Schriften v. C. Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters p. 55 ff.) Hinsichtlich der Metalle, ihrer Sympathie und Zauberwirkungen enthalten die alchemistischen Traktate viel Bemerkenswertes (manches jetzt in dem Catalogus codd. astrolog.) Am wichtigsten sind die orphischen Lithica und der Damigeron Latinus, die daher auch im Folgenden besonders heranzuziehen sind.

§. 556. Die Ὀρφέως λιθικά (cf. unten II § 67. sie haben mit Orpheus nichts zu tun sondern stammen aus dem IV. Jahr. n. Chr.) beginnen mit einem Prooemium, das die folgende Belehrung über die Zauberkraft der Steine als ein Geschenk des übelabwehrenden Zeus für die Menschen anpreist, diesen von Hermes zur Abwehr allen Ungemachs überbracht (v. 1 cf. v. 17 sq): denn in der Grotte des Hermes liegen diese Steine bereit (v. 54 s.), der Dichter versichert, dass er die folgende Belehrung den Menschen im Auftrag des Hermes übermittle (v. 58 s.).

§. 557. Wer in diese Hermesgrotte eingeht, der geht mit köstlichem Gut und hochbeglückt nach Hause; denn jene Zaubersteine verbürgten (v. 22 sq.): 1) Abwehr von Krankheiten, v. 22, besonders der Fallsucht und Elephantiasis (v. die Gemme bei Kopp IV 129 mit dem Bilde eines Elephanten, um eben diese Krankheit abzuwehren.) 2.) Abwehr und Unschädlichmachung von Schlangen, 48-9, und aller wilden Tiere, 29-30. 3) Abwehr von Räubern (40 sq) 4) Sichere Fahrt auf dem Meer, 39-40. 5) Sieg im Wettkampf 23 sq 6.) Einfluss selbst bei fremden Fürsten (31 sq) 7.) Erhörung jedes Gebets (37 sq.) 8.) Erfolg in der Liebe (33 sq) 9.) Beliebtheit bei den HausskIaven, deren Entfliehen man nicht befürchten muss (41 sq.) 10) Erkundung aller geheimen Gedanken und Pläne (43 sq) 11) Verständnis der Sprache der mantischen Vögel (45 sq.) und 12.) die Fähigkeit die Seelen Verstorbener aus dem Hades heraufzubeschwören, Necromantie 52 sq. Demnach beziehen sich № 10-12 speciell auf den Offenbarungszauber; das Einzelne bei den verschiedenen Steinen werde ich unten beibringen.

§. 558. Im Ganzen behandelt der Dichter folgende 29 Zaubersteine: Αἱματίτης 642 (Blutstein), Ἀντιαχάτης (633), Ἀχάτης (610), Ἀχάτης δενδρήεις (232) Baumachat, Γαγάτης (474), Γαλακτίτης 191 (Milchstein), Ἐλαφοκερατίτης 244 (Hirschhornstein), Εὐπέταλος 230 (der sich leicht Blätternde), Ἐχῖτις 346 (Natternstein), Ζαμιλαμπίς 260, Ἰασπίς 267 Κορσήεις 498 (Plin. XXXVII 10. 56 corsoides canitiei hominis similis est), Κουράλιον 510 Koralle, Κρύσταλλος 172, Λεπιδωτός 284 (der Schuppige), Λιπάρειος 685 (der Beharrliche), Λυχνίς 271 (der Leuchtende), Μαγνῆτις 306 Magnetstein, Νεβρίτης 748, Ὀπάλλιος 282 Opal, Ὀστρίτης 344 Austerstein, Ὀφιῆτις, Ὀφίτης 338 361 Schlangenstein, Ὀψιανός 285 Lavaglas? cf. Plin. XXXVII 26, 67. Σιδηρίτης oder Ὀρείτης 357 Eisen oder Bergstein, Σκορπίος 494 Skorpion, Τόπαζος 280 Topas, Χαλάζιος 758 Hagelstein, Χρυσόπρασος 755 Chrysopras, Χρυσόθριξ 292 Goldhaar.

Suidas übrigens nennt das Werk Ὀρφέως περὶ λίθων γλυφῆς ἥτις Ὀγδοηκοντάλιθος ἐπιγράφεται.

§. 559. Auch der Verfasser des Damigeron Latinus lässt es an Reclame nicht fehlen, denn im einleitenden Empfehlungsbrief schreibt er: „... iuro tibi per summum parentem deum, quod meliorem librum Aegyptus huius (der genetiv. comparat. scheint auf ein griechisches Original hinzuweisen) non habet; cuius iurationis testis est summus deus. mittam enim tibi bonum solis nomen per quod bonum genus nascatur" (pag. 162 Abel, auch das Steingedicht des Marbod nennt als seine Quelle ein Buch, das der König der Araber Evax an K. Tiberius schickte

cf. II §. 36.) Interessant ist die Erwähnung Aegyptens als Land solcher mystischer Zaubertractate, deren vorzüglichster natürlich der vorliegende ist. Besonderen Wert soll ihm verleihen, dass darin auch der Stein Gagatromaeus behandelt ist, der seinen Besitzer tapfer und unüberwindlich macht, dem Hercules allein seine berühmten Siege zu verdanken hatte; denn cum eum deposuisset victus est (Damigeron 41 pag. 193).

§. 560. Am häufigsten hören wir auch bei den Steinen von ihrer Sympathie mit den sichtbaren Göttern", den Gestirnen, besonders mit ihren Gebietern, Sonne und Mond. So sagt Proclus ad Remp. II p. 157 Kroll: πολλάκις ἐλλάμπει καὶ λίθοις ἀπορροίας ἔχουσιν φῶς ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄστρων; auch in ihnen also kommen die geheimnisvollen Ausflüsse, die ἀπόρροιαι zum Ausdruck und zwar in eigentümlichen Lichteffecten, die infolge ihrer Ähnlichkeit mit dem φῶς ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄστρων deutlich ihre Sympathie mit diesen göttlichen Himmelskörpern bezeugen. So sagt derselbe Proclus vom „Sonnenstein", vom „Himmels- und Sonnenauge" (fr. περὶ ἀγωγῆς ed. Kr. p. 8): ὁ ἡλίτης λίθος ἀκτῖσι χρυσαῖς μιμεῖται τὰς ἡλιακὰς ἀκτῖνας, λίθος δέ, ὃς καλεῖται Οὐρανοῦ ὄμμα ἢ Ἡλίου ὄμμα μορφὴν ἔχει ὁμοίαν κόρῃ ὀφθαλμοῦ καὶ ἐκ μέσης τῆς κόρης ἐκλάμπει αὐγή. Hier also kommt zur Lichterscheinung auch noch die symbolisch-ähnliche Gestalt. Noch auffallender aber macht sich die Sympathie mit der Sonne bemerkbar, wenn ein und dasselbe Steinexemplar nach dem Stand der Sonne die Farbe wechselt oder gar die Conjunction von Sonne und Mond so anzeigt; auch hierüber Proclus l.c. p. 8: ὁ δὲ ἡλιοσέληνος λίθος μιμεῖται ὁπωσοῦν σύνοδον ἡλίου καὶ σελήνης καὶ σχηματίζει τῷ χρώματι. Näher erklärt das Damascius Vita Isidori 233: Σέβηρος, ἀνὴρ τῆς Ῥώμης πατρίκιος, ἄλλα τε διηγεῖτο ἐν Ἀλεξανδρείᾳ συνδιαιτώμενος καὶ ὅτι λίθον ἐθεάσατο ἐν ᾧ σελήνης ἐγίνετο σχήματα μεταμορφουμένης παντοῖα μέν, ἄλλοτε δ' ἄλλα πρὸς ἥλιον αὐξομένης καὶ μειουμένης, ἐνόντα (δὲ) τῷ λίθῳ καὶ αὐτὸν τὸν ἥλιον, ὅθεν ἡ φήμη τοὺς τοιούτους λίθους καλεῖ συνοδίτας (Conjunctionssteine). καὶ ἡλίτην λίθον ἔλεγεν ἑωρακέναι οὐχ οἷον οἱ πολλοὶ ἑωράκαμεν ἀκτῖνας διαφαίνοντα ἀπὸ τοῦ βάθους χρυσίτιδας ἀλλὰ δίσκον ἡλιοειδῆ κείμενον μέσον τοῦ λίθου σφαῖραν αὐτόθεν πυρός, ὡς ἰδεῖν, ἀπ' αὐτῆς δὲ τὰς ἀκτῖνας ἐκθρώσκειν ἕως ἐπὶ τὴν ἴτυν· εἶναι γὰρ σφαιροειδῆ καὶ ὅλον τὸν λίθον. Darauf folgt eine Beschreibung des nicht minder berühmten Mondsteins: ἰδεῖν δὲ καὶ Σεληνίτην οὐ τὸν ὕδατι τεγγόμενον, εἶτα ἐκφαίνοντα τὸν μηνίσκον, ἀλλὰ κατὰ φύσιν τὴν ἑαυτοῦ τρεπόμενον, ὅτε καὶ ὅπως ἡ σελήνη τρέποιτο, θαυμάσιον χρῆμα τοῦτό γε φύσεως. Hier also werden 2 Arten von Mondsteinen beschrieben, die beide die Mondphasen an einem mondhellglänzenden Flecken zum Ausdruck brachten, doch musste man die eine Art, welche die häufigere war, erst benetzen oder auch ganz ins Wasser legen, damit diese Erscheinung zu Tage trete. Die gleiche Erscheinung an dem gleichen Stein beschreibt auch Proclus (περὶ ἀγωγῆς 8): ὁ Σεληνίτης λίθος κατὰ σχῆμα σελήνῃ κερατοειδεῖ ὅμοιος ὢν διά τινος ἑαυτοῦ ἀλλοιώσεως τῇ σεληνιακῇ ἕπεται κινήσει. Plinius XXXVII 67.1 = 181 sagt von ihm dasselbe und dass er weisslich mit Honigfarbglanz leuchte; er finde sich in Arabien. Ebenso auch Solin 37,21 Priscian v. 989 sq. Isidor 16.10.7; Cyranides 27,7 Augustin. De civit. Dei XXI 5,1. Ausführlicher ist der Damigeron Latinus 36 (p. 191 Abel): „Selenites lapis similis iaspidi notus. fortis et gravis, lucidus, mirabilis, sanctus lapis. simul enim cum luna crescit et decrescit splendor illius." Dann sagt er noch, dass er ein Liebesmittel sei, gut im Processzauber, gut für Lungenkranke (dasselbe auch Marbod c. 31; auch Psellus De lapid. Sp. 897 beschreibt ihn wie die andern). Auch Dioscorides V. 158 (159) sagt, dass er gegen Epilepsie gut sei, von Frauen als Amulet gebraucht werde (natürlich wegen der μηνιαῖα), an Bäume gehängt fördert er die Fruchtbarkeit (der Mond sendet den nährenden Tau) und wird in Arabien beim Vollmondlicht gefunden. Als Liebesmittel preist ihn auch Nonnus Dionysiaca 32, 527 εἶχε δὲ πέτρον ἐκεῖνον ὃς ἀνέρας εἰς πόθον ἕλκει / οὔνομα φαιδρὸν ἔχοντα ποθοβλήτοιο σελήνης. Auch die codices astrolog. kennen ihn (VI. App. p. 76,1) und rühmen seine Wirkung gegen Krankheit (p. 73.20): τιθέμενος ἐν τῷ φλοιῷ τῆς θύρας ἀνούσους τοὺς διερχομένους φυλάττει; jedenfalls wehrte er auch Mondsüchtigkeit, Epilepsie und Störungen der Menstruation ab. Alle diese Wirkungen erklären sich eben aus der Sympathie des Steines mit der Mondgöttin (Roscher Selene p. 70 Anm. 273 U. Kehr 4,1.) Mit dem gleichen Gestirn stand auch noch der sog. „Zungenstein" in Beziehung, von dem Plinius erzählt (XXXVII 59.2 = 164; Solin. 37.19; Isidor 16,15,17 für den Selenites cf. auch Lobeck Aglaoph. 372 Roscher, Selene 84 erklärt ihn für unser Marienglas): Er gleicht einer Menschenzunge, soll aber nicht auf Erden erzeugt werden, sondern bei abnehmendem Monde vom Himmel fallen und zur Wahrsagerei aus dem Monde nötig sein; dies zu glauben verhindert aber die Dummheit eines andern Versprechens, der Behauptung nämlich, dass sich durch ihn auch die Winde beruhigen lassen"

§. 561 Aber auch die kleineren Himmelskörper haben ihre sympathischen σύμβολα unter den Steinen; so berichtet Plinius vom Sandastros, den manche Garamantites nennen, dass er im südlichen Arabien entstehend, eine Verwandtschaft mit den Sternen aufweist, weil er fast nach der Anordnung der Pleiaden und Hyaden gestimmt ist, weshalb er auch den Chaldaeern zu frommerem Gebrauche dient." Auch Philostratus sagt (Vita Apollon. VII 39) dass sich Liebeskranke an die γόητες wenden, von denen sie Zaubergürtel erhalten und Steine, manche aus den geheimen Tiefen der Erde, andere vom Mond und den Sternen. Ein Stein hiess wegen seiner Sympathie mit den Sternen geradezu Astriotes (Plinius XXXVII. 49) oder Asterites (Ptolem. Hephaestion bei Photius Bibl. p. 153.24 Bekker, für den Liebeszauber); den ersteren erwähnt Plinius und sagt, dass Zoroaster ihn in seinen magischen Kunststücken mit wunderbaren Lobpreisungen verherrlicht habe.

§. 562. Insbesonders die Planeten setzte man in Beziehung zu bestimmten Steinen, da diese Himmelskörper ja einen so entscheidenden Einfluss nicht bloss auf den Menschen, sondern auf die ganze belebte und unbelebte Schöpfung nehmen sollten; hier griff die „Wissenschaft" der Astrologie ein und fand in den angeblichen wunderbaren Eigenschaften der Steine ein Substrat. So vermerkt z. B. der griechische mit dem Damigeron Latinus eng verwandte Tractat Περὶ λίθων, den Mesk p. 318 sq. herausgab, folgendes: λίθος ὀπάλλιος ... προσφιλὴς μὲν πᾶσιν, μάλιστα δὲ τῷ

ἡλίῳ ... (N° 13 p. 321) οἱ ἀχάται ... εἰσὶ τοῦ Ἑρμοῦ (N° 14 p. 321) ... λίθος ὁ Βαβυλώνιος οἱ δὲ σάρδιον τοῦτον καλοῦσιν ... γλύφεται δὲ καὶ Ἄρης, ὁ δεσπόζων τοῦ λίθου· τούτῳ γὰρ ἀνάκειται (N° 5 p. 320).

Genau ebenso auch die Tierkreiszeichen, ζῴδια, z. B. der Damigeron Latinus, der aber die ζῴδια mit den Planeten zu verwechseln scheint, da er bloss 7 Zeichen und Steine aufzählt (p. 162-3 Abel): Lapides ad septem signa pertinent, subditi etiam et septem lapides, quos ad curam homines in phylacteriis habere deberent; sunt enim sani et potentes: Lapis primus qui dicitur chrysolithus Leonis; lapis secundus qui dicitur astroselinus cancri; lapis tertius, qui dicitur haematites, arietis. lapis quartus, qui dicitur ceraunius, sagittarii; lapis quintus qui dicitur demos, tauri. lapis sextus qui dicitur arabicus, virginis; lapis septimus qui dicitur ostracitis, capricornii. hi quaerendi tibi erunt, ut habeas per omne tempus vitae tuae in custodiam divinam et sanus eris et securus semper." Diese Steine bildeten also schon an sich Amulete, vor allem zur Bewahrung der Gesundheit.

Das Gleiche aber erreichte man, wenn man die 7 Planetenzeichen in Ringe, wohl ganz aus Metall, eingravierte, wobei sich das Metall bei jedem Ringe nach dem Planeten richtete, dem es zugeeignet war cf. § 605. Apollonios von Tyana erhielt, wie schon oben gesagt, 7 solche Amuletringe von Iarbas, dem Haupt der indischen Gymnosophisten, und trug jeden Wochentag einen andern.

Auch von den 36 Decanen (cf. § 177) gilt das Gleiche; so sagt Teukros bei Psellus, Paradoxa p. 147, 21 sq: ... εἰσὶ ἐν ἑκάστῳ τῶν ζῳδίων τρεῖς κατειλεγμένοι δεκανοὶ ποικιλόμορφοι ὁ μὲν κατέχων πέλεκυν, ὁ δὲ εἰς ἄλλο τι ἐσχηματισμένος εἰκόνισμα. ὧν εἰ τὰ εἴδη καὶ τὰ σχήματα ἐν δακτυλίων ἐγγλύψεις σφενδόνῃ, ἀποτρόπαιά σοι δεινῶν γενήσεται. Dass dies besonders geschah um Krankheiten abzuwehren, bemerkt derselbe Psellus bei Salmasius ad Solin. p. 654; in den Cod. astrolog. VI. (App. p. 73. 9) ist übrigens der ἴασπις χλωρός an sich schon dem 3. Decan Δελφαά des Widders heilig. Über die Decane cf. besonders Firmicus Maternus Mathes. IV 16 VIII 3; Scaliger ad Manil. IV p. 328, Salmasius de annis climact. p. 552 sq. Kircher Oedip. II 2 p. 152 und Hermes Trismegistus bei Stobaeus Eclog. I. 21. 9 (I. p. 189 sq. W.)

§. 563. Endlich glaubte man, ganz allgemein eine Sympathie zwischen Steinen und dem Himmel zu beobachten, wie das Solinus bezüglich des Hyacinths berichtet (30. 33): „hyacinthus est, qui sentit auras et cum caelo facit: nec aequaliter rutilat, cum aut nubilosus est aut serenus dies."

§. 564. Überhaupt dichteten die Alten den Steinen allerhand absonderliche Eigenschaften an, die sie der belebten Natur entnahmen. So sagt z. B. Plinius XXXVI. 39 (21): „Man erzählt, dass der Aetites (Adlerstein) stets zu zweit angetroffen wird, immer ein männlicher und ein weiblicher, dass die Adler ohne diese nicht hecken und deshalb immer bloss zwei Junge bekommen. Es gibt 4 Arten: einer ist in Africa heimisch, winzig und weich, der in sich wie im Bauche einen süssen weichen Ton birgt und selbst zerreiblich ist; diesen betrachtet man als den weiblichen; dagegen hält man den in Arabien heimischen, der hart und einem Gallapfel ähnlich oder auch röllich ist und einen harten Stein im Bauche hat, für männlich." Die gleiche Unterscheidung in die beiden Geschlechter vermerkt Plinius auch für den Stein Cyaneus; doch liegt der Unterschied hier in der Färbung (XXXVII. 119 = Solin 15. 28). Ebenso kennt auch die griechische Literatur einen ἄρσην und θηλυκὸς τοπάζιος und schreibt vor, den männlichen bei Männern, den weiblichen aber bei Weibern anzuwenden (Orph. lithika Kerygmata 142). Daher ist es nicht verwunderlich, wenn auch Steine empfangen und gebären, wie das Plinius vom macedonischen Stein Paeanites mitteilt, der deshalb natürlich für Gebärende gut sein muss (Plin. XXXVII 180 = Solin 9. 22; Priscian v. 439-41 Isidor 14. 4. 13). Auch Theophrast de lapid. § 37 glaubte das. Vom Gassinades-Stein in Medien weiss Plinius sogar, dass die Schwängerung innerhalb von 3 Monaten erfolgt (XXXVII 59. 2); ist er aber schwanger, so verrät er die Frucht in seinem Innern, wenn man ihn schüttelt. Ebenso klapperte auch der schwangere Adlerstein, der auch Gangites hiess (Plin. X. 4, 1). Die weisesten Leute (scientissimi) wussten, dass dieser Klang (tinnitus) nicht von dem Steinchen im Innern des Steines ausgeht, sondern dass ein Geist, spiritus, ihn bewirke (Solin. 37. 4; daher hat ihn Zoroaster am höchsten eingeschätzt). Jedenfalls hat man auch die „Schwängerung" auf solche πνεύματα zurückgeführt, oder auf die Ausflüsse ἀπόρροιαι, der grossen Gestirne.

§. 565. Geheimnisvoll waren auch diejenigen Steine, die Metalle, andere Steine oder überhaupt andere Gegenstände anzogen und auch wieder abstiessen, also vor allem der Magneteisenstein. Auch bei ihm unterschied man einen männlichen und weiblichen; die stärksten Magnetsteine lieferte Aethiopien: Plin. XXXVII. 25 (16). Auch gab er nach Marcellus I 63 = R. Heim Schedae p. 121 Blut von sich. In diesen Steinen musste ein πνεῦμα leben, ein luftartiger Geist, der an sich riss und von sich abstiess. Schon Thales soll ἐκ τῆς λίθου τῆς μαγνήτιδος καὶ τοῦ ἠλέκτρου (Bernstein) geschlossen haben καὶ τοῖς ἀψύχοις εἶναι ψυχάς (Diogen. Laërt. I. 1. 24; Clemens Alex. Stromat. VIII. c. II 9). Von diesem Stein sagt daher Damigeron Latinus, dass er „plenus est spiritus" (30, p. 185). Bei Nacht aber war dieses πνεῦμα offenbar gehemmt, denn da zog der Stein entweder garnicht oder nicht so stark an wie am Tage (Aristot. Problem. 38. 7 Plin. XXXVII. 4; Apollon. Hist. Mirab. 23 = Paradoxographi p. 109) cf. überhaupt: Fritzsche, Der Magnet und die Atmung Rhein. Mus. 57, 1902, 361 sq. Heim, Incantam. 229. Die orphischen Lithica erwähnen den Magnet als Mittel, die eheliche Treue der Frauen zu prüfen: Man legt den Stein heimlich unter ihr Bett; ist sie eingeschlafen, so schmiegt sie sich, falls sie keusch und treu ist, an ihren Gatten an; hat sie aber Ehebruch begangen, so schleudert sie die Kraft des Steines aus dem Bett auf den Fussboden (v. 306 sq. Orph. lithica cerygm. p. 144 Abel, Damig. Latin. 30 p. 186). Ebenso rühmen diese Lithica den Stein auch noch als Liebesmittel und um unverbrüchliche Treue zwischen Geschwistern zu stiften. Einander antipathisch aber waren der Magnet und Diamant; darüber sagt Solin 52, 57 (60) cf. Plin. XXXVII. 61.: „Inter adamantem et magnetem est quaedam naturae occulta dissensio adeo, ut iuxta positus non sinat magnetem rapere ferrum uel si admotus magnes ferrum traxerit, quasi praedam quandam adamans magneti rapiat atque au-

fert." Endlich nannten die Ägypter nach Manetho bei Plutarch De Iside 62 „den Magneteisenstein den Knochen des Hor, das Eisen den des Typhon: denn wie das Eisen einem Wesen gleicht, das vom Steine angezogen ihm folgt, bald abgewendet und abgestossen wird nach entgegengesetzter Richtung, so ist es auch mit jener heilsamen, guten, vernünftmässigen Weltbewegung: sie leitet, führt und mildert jene rauhe, typhonische Macht, dann aber kehrt sie wieder in sich selbst zurück und taucht in die Unendlichkeit unter." Auch Constantin Psellus ed. Sathas p. 130 sagt, dass die Ägypter τὸν Ἡράκλειον λίθον verehren, da er das Eisen anziehe. Gewiss hat die eigentümliche Anziehungskraft, die sich auch im Meteoreisen stark äussert, dazu beigetragen, diese vom Himmel gefallenen Steine als Götter zu verehren, wie etwa die Meteorsteine zu Seleucia im Gebirge Pieria oder zu Diocaesarea in Cilicien, der auf Münzen bis in die Kaiserzeit als Gott in seinem Tempel abgebildet erscheint cf. Eckhel, Doctr. num. vet. III. 326 Head Hist. num. p. 661, oder das Meteor, das a. 405 bei Aigospotamoi niedergieng und noch Jahrhunderte später göttlich verehrt wurde (Plutarch Lysander 12). §. 5 6 6. Ein anderer Wunderstein von gleichen und etlichen andern göttlichen Eigenschaften war der berühmte λίθος Παντάρβη, über welchen Idrbas, das Haupt der indischen Gymnosophisten, dem Apollonius von Tyana Folgendes berichtete: „Die grössten Exemplare sind so gross wie ein Daumennagel und werden in der hohlen Erde erzeugt in einer Tiefe von 4 Klaftern. Sie haben einen solchen Überfluss von πνεῦμα in sich, dass die Erde oft über ihnen aufschwillt, manchmal auch birst, wenn der Stein in ihrem Schosse erzeugt wird. Niemand darf ihn suchen, denn er entzieht sich der Nachforschung, wenn er nicht mit Kunst, d.h. Zauberei, hervorgezogen wird: die Gymnosophisten allein durften ihn mittels gewisser Handlungen und Worte der Erde abgewinnen. Dieser Stein macht die Nacht zum Tage und bei Nacht blendet er die Augen mit seinem tausendfärbigem Glanz. Das ihm innewohnende Licht ist ein πνεῦμα von unnennbarer Kraft und alles Nahe zieht er in sich hinein. Man mag wie grosse Steine auch immer versenken, ins Meer, in Flüsse, und nicht etwa bloss beisammen, sondern auch zerstreut: lässt man den Pantarbe zu ihnen hinab, so sammelt er sie alle durch sein πνεῦμα und bringt sie wie eine Traube oder einen Bienenschwarm um sich geordnet wieder herauf." (Philostrat. Vita Apollon. III 46). Auch Ktesias (fr. aus den Ἰνδικά, Photius Bibl. cod. 72 p. 45a 28 sq. Bekker) erzählt, dass man mit Hilfe dieses Steines 477 Edelsteine eines baktrischen Kaufmannes, die man zur Probe in den Fluss geworfen hatte, wieder heraufholte (cf. auch Tzetzes Chiliad. VI 647 sq). Heliodor Aeth. IV.8 VIII.11 erwähnt wieder den Zauberstein Pantarbes, παντάρβης, – der Name bedeutet wohl „der alles in Schrecken versetzt" – der in einen Ring eingelassen, durch eine göttliche Weihe geweiht und mit gewissen heiligen Buchstaben beschrieben, sogar das Feuer zurücktreibt und die Heldin seines Romans vor dem Feuertod auf dem Scheiterhaufen bewahrt. Auch der Lyncurius-(„Luchsharn-)Stein soll andere Steine anziehen (Plin. 37, 52-3 = Solin. 2, 38; Isidor 12, 2; 20, 16; 8, 8 Wessely Über den Bernstein in seiner Kulturhistor. Bedeutung, Verein zur Verbreitung naturwiss. Kenntnisse, Wien LIII. 9 1913 p. 18); es war Bernstein.

§. 5 6 7. Auch die praehistorischen Steinbeile, welche natürlich schon die Alten zeitweilig aufspürten, galten als Zaubersteine. Sie heissen bei ihnen „Donnerkeile", κεραυνῖται, und fanden sich angeblich nur an Stellen, die vom Blitz getroffen waren. Sie waren sehr selten und von den Magiern für ihre Arbeiten gesucht (Plin. 37, 51 = 135; im ersten Teil dieses Kapitels spricht er offenbar von Meteorsteinen, die auch Cerauniae hiessen). Jedenfalls galten sie in erster Reihe als Amulete gegen den Blitz, hatten aber auch sonst allerhand magische Eigenschaften, da sie ja ein Ausfluss des göttlichen Feuers waren. Interessant ist, dass auch die beiden Zaubersteine des antiken Zaubergeräts aus Pergamon nach Wünsch solche Steinwerkzeuge sind. (Antikes Zaubergerät p. 39-41, cf. Perrot-Chipiez Hist. de l'art VIII 118 sq. für den Aberglauben unserer Zeit Usener, Rhein. Mus. 60, 1905, 19: als Amulet für Häuser gegen Blitzschlag; für Italien G. Bellucci, Amuleti italiani antichi e contemporanei p. 19 № 3: Amulete aus Gräbern der etruskisch-römischen Zeit; man denke an die etruskische Blitzdisciplin). – Als vom Himmelsfeuer stammend besassen diese Donnerkeile auch kathartische Kräfte. Daher soll schon Pythagoras in Kreta gereinigt worden sein von einem μύστης des Μόργος, eines der Idäischen Daktylen: ἐκαθάρθη δὲ κεραυνίᾳ λίθῳ ἕωθεν μὲν παρὰ θαλάττῃ πρηνὴς ἐκταθείς, νύκτωρ δὲ παρὰ ποταμῷ ἀρνειοῦ μέλανος μαλλοῖς ἐστεφανωμένος: Porphyr. Vit. Pyth. 17.

§. 5 6 8. Nun sind aber Steine nicht leicht zu bestimmen; daher muss man sich vor der Anwendung solcher Zaubersteine erst durch eine Prüfung davon überzeugen, ob sie die echten Steine sind und wirklich die erwartete Zauberkraft in sich bergen. So sagt der Damigeron Latinus 11 p. 173 bezüglich des „Schildkrötensteins" (cf. Plin. 37. 10, 56):

„Si vis scire Cheloniten lapidem verum esse, mitte supra turibulum tres candentes carbones et incenso sacrificabis et superponis lapidem istum et confundens (emend. Ring bei Abel, Text, confovens') nihil omnino laeditur." Die Probe besteht also darin, dass der glühend gewordene Stein nicht zerspringt, wenn man ihn begiesst. Oder bezüglich des „Falkensteins", der als Sympathiestein mit dem mantischen Falken natürlich auch divinatorisch ist cf. unten II. § 129.: „Quodsi volueris scire, quia verus est lapis Hieracites, sic cognoscere poteris: lacte et melle commixto circumfunde lapidem et non sedebit ibi musca, sic eam expellit. nec putetur hoc ludibrium esse: ex eadem mixtura circumfunde alterum lapidem, qualem volueris et videbis, quanta multitudo muscarum circumvolvit. Ähnlich sind die Prüfungen auch für den Orites (Siderites) 16, p. 176. – 26, pag. 183 (Hieracites).

§. 5 6 9. Allen bisher behandelten Zaubersteinen wohnt ihre Zauberkraft und Sympathie schon an sich inne und man kann sie deshalb ohne weiteres verwenden. Viel öfter aber hören wir, dass ein bestimmter Stein erst praepariert werden muss, um Zauberkraft zu erlangen d.h. aber in erster Linie, um zum Sympathiestein zu werden, durch den man dann

erst Einfluss auf die höheren Mächte gewinnen kann. Das erreicht man am einfachsten dadurch, dass man ein symbolisches Bild oder Zeichen in den Stein eingraviert, z. B. das Bild eines Sympathietiers oder -Pflanze oder auch bloss den Namen solcher σύμβολα. Dafür gibt es in den Katalogen der geschnittenen Steine zahllose Beispiele.

Einen guten Beleg für diese Auffassung aber bietet auch der Damigeron Latinus, der von der Koralle (Corallius lapis) sagt (7 p. 169): maximum autem tutamentum adversus iras dominorum (est) insculptum nomen noctilucae (des Mondes), hoc est Hecates signum aut Gorgonis (der Gorgone) personam". Zu diesem Zweck wurden die Zeichen der 7 Planeten ♄ Saturn ♃ Juppiter, ♂ Mars, ☉ Sonne, ♀ Venus, ☿ Mercur und ☽ Mond, der 12 Tierkreiszeichen ♈ Widder, ♉ Stier ♊ Zwillinge, ♋ Krebs, ♌ Löwe, ♍ Jungfrau, ♎ Wage, ♏ Scorpion ♐ Schütze ♑ Steinbock, ♒ Wassermann, ♓ Fische, der 36 Decane u.s.w. eingraviert. Oder auch bloss der Name der Gottheit, des Dæmons, des Engels z. B. bei Kopp Palaeogr. crit. III p. 33. auf der einen Seite der Name ΦΡΗ = Rê oder Râ, auf der andern sein Symboltier, ein Scarabaeus zwischen 2 Falken, umgeben von einer Schlange, die sich in den Schwanz beisst. Abbildung 8 a. Oder l. c. III p. 585. 6 auf der einen Seite eine Schlange mit der Umschrift ΙΑΩ. CΑΒΑΩ(θ), auf der andern Seite bloss der Name ΜΟΥCΗ, Moses: Abbildung 8 b. Oder l. c. II. p. 25 auf der einen Seite der aufrechtstehende Sonnengott mit Strahlenkrone und Geissel, auf der andern Seite ΕΙCΥΥC ΧΡΕCΤΥC ΓΑΒΡΙΕ ΑΝΑΝΙΑ ΑΜΕ d. h. Ἰησοῦς Χριστός, Γαβριήλ, Ἀνανίας, Ἀμήν. Auch das τριπλοῦν τρίγωνον, ✡ das πένταλφα, das schon die Pythagoreer ὑγίεια nannten und als σύμβολον πρὸς τοὺς ὁμοδόξους verwendeten (Lucian Pro lapsu inter salut. 5, hier heisst die Figur πεντάγραμμον), ist sehr beliebt gewesen und hat sich als Drudenfuss bis auf unsere Zeiten gerettet. Mit einem solchen πένταλφα war auch der Ring Salomo's versehen, mit dem er sich alle δαιμόνια unterwarf (Test. Sal. Sp. 1317). — Die berühmten ἄσημα καὶ βάρβαρα ὀνόματα, die unverständlichen und barbarischen Zauberworte wie βαινχωωωχ, σεσενγενβαρφαραγγης, ὑεσεμιγαδων, ἀκραμμαχαμμαρι, ἀβλαναθαναλβα cf. § 732 sq. begegnen uns auf diesen „gnostischen" Gemmen tausendmal. Ebenso die Vocale αεηιουω samt Variationen cf. § 770, endlich auch die sog. Zaubercharactere wie ⚮ ✳ ⊗ ⊓ u.s.w. v. § 819. Alle diese Dinge vermittelten als σύμβολα Gott weiss welcher Mächte die Sympathie derselben mit den Steinen, in die man sie eingravierte.



Abbild. 8. Gemmen bei Kopp.

§. 570. Auch die Zauberpapyri schreiben derartige Gravierungen in bestimmte Steine vor, wofür unten Belege; sie verlangen allerdings meist, dass man eine genau beschriebene Abbildung des Gottes oder Dæmons eingrabe und stellten auch hier den Zaubergläubigen oft vor eine schwere Bedingung: galt es doch auf kleine Steine selbst complicierte Bilder mit einer Menge von Attributen einzugravieren: von der minutiös genauen Befolgung der Vorschrift aber hing alles ab, ein Hintertürchen mehr für die μάγοι, wenn der Zauber nicht gelingen wollte.

Auch der griechische Tractat Περὶ λίθων ed. Mesk kennt das; denn dort heisst es von einer Ὀνυχίτης-Nagelstein-Art (p. 321): μέλας τῇ ὄψει δι' ὅλου· οὗτος ὠφέλιμος ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις. γλύφεται δὲ ἐν αὐτῷ Χνοῦβις (Text: -βιος) ἔχων κεφαλὰς τρεῖς. Der Stein wird durch die Gravierung zum σύμβολον, Sympathiestein, für den ägyptischen Gott Chnum, einem Schöpfungsgott, der Götter und Menschen gebildet hatte: daher ist der Stein jetzt gut für diejenigen, in denen sich ein Kindlein bildet (cf. Erman, Rel. p. 95).

§. 571. Vorausgesetzt wurde natürlich bei der Anfertigung solcher künstlicher Zaubersteine, dass das Material an sich der darauf darzustellenden Gottheit oder ihrem Symbol nicht schon von Haus aus antipathisch sondern sympathisch war. Daher darf man solche Figuren nicht etwa auf jeden beliebigen Stein eingravieren.

§. 572. Interessant ist auch die Mitteilung des Eudoxus bei Aristoteles Mirab. Auscultat. 173 (187), Paradoxographi p. 60: Auf dem berekynthischen Berge (in Phrygien) entsteht ein Stein, der μάχαιρα, Messer, heisst, wenn einer diesen findet, während die Mysterien der Hecate gefeiert werden, so gerät er in Ekstase (γίνεται ἐμμανής)." Die Erwähnung des Βερεκύνθιον ὄρος, wo Kybele verehrt wurde und der Name des Steins, μάχαιρα, möchte mich veranlassen, für Hecate: „Kybele" einzusetzen: wenn man während ihrer Festzeit ihren Sympathiestein findet, erfüllt einen die Göttin: man wird ἐμμανής und entmannt sich mit dem Stein wie mit einem Messer, um Galle und Priester der Göttin zu werden. Jedenfalls aber weist die Stelle darauf hin, dass die Sympathiewirkung auch der Steine während der heiligen Zeiten stärker war als sonst.

§. 573. Natürlich hatten auch die Zaubersteine ihre Deck- und Sympathienamen; so spricht z. B. Plinius 37 (71) 11 von der „Niere" des Adonus und vom „Auge", vom „Finger" desselben syrischen Gottes oder die Koralle heisst Charitoblepharon (Holdauge): Plin. 13. 52. Oder „Isishaar." Der Tractat von Mesk bietet auch eine griechische Volksetymologie für ei-

nen solchen Deck. – Sympathienamen (6 pag. 320): λίθος σαρδώνοξ [sic] οὗτος ὑπὸ πάντων μάγων Μόλοχος λέγεται διὰ τὸ μαλάσσειν καὶ ἀπαλύνειν τὰς τῶν ὑπερεχόντων δυνάμεις. Wohl steckt in Molochos das semitische ملك מלך, „König", wodurch man seine Wunderkraft als ὑποτακτικόν ausdrückte, wovon auch der griechische Traktat noch weiss, aber mit μαλάσσειν hat der Name nichts zu tun.

§. 574. Sehr oft aber muss der Zauberstein auch erst noch einer bestimmten Behandlung unterworfen und geweiht werden, ehe er seine Wirkung tut. Das geschieht, indem man z.B. gewisse Zauberformeln über ihn spricht, wie in den orphischen Lithica bezüglich des Magnetsteins: χείλεσιν ἀείδων θελξίμβροτον ἀτρέμας ᾠδήν (v. 320 p. 120 Abel). Viel umständlicher ist aber die Weihung des Siderites, eines divinatorischen Zaubersteins, der auch Orites heisst: (Orph. Lith. v. 361 [-355-] bis 363; 367 bis 387 (381) bei Abel p. 121-2 = Orphei lithica cerygmata p. 146 Abel): Der Seher Helenos, ein Sohn des Priamos, der zuerst von allen Menschen diesen Zauberstein, den ihm Apollo selbst geschenkt hatte, benützte, musste folgendermassen verfahren: Er hielt sich vor der Befragung des Steines durch 21 Tage rein von geschlechtlichem Umgang (cf. unten §. 843), mied sogar das gemeinsame Bad; ebensolang enthielt er sich des Beseelten d.h. animalischer Kost; dann badete er den Stein wie ein kleines Kind in fliessendem Quellwasser (cf. u. §. 863), in reine Gewänder selbst gehüllt (oder ist der Stein selbst in reines Linnen zu hüllen?), brachte ihm wie einem Gott reiche Opfer dar, machte ihn durch kräftige Besprechungen, Zauberformeln, beseelt, ἔμπνοον; in reinem Gemach (cf. u. §. 836) hob er den göttlichen Stein empor und hegte ihn gleich der Mutter, die ihren Kleinen Sohn zärtlich pflegt. Genau ebenso aber musst auch du es machen, wenn du die göttliche (daemonische) Stimme hören willst: denn wenn du ihn so geweiht hast, wird er plötzlich in deinen Händen eine Stimme erheben wie ein kleines Kind am Busen der Amme. Du aber musst geduldigen Sinnes immer auf sie hören und darfst ihn ja nicht, von lähmender Furcht befallen, aus den Händen zu Boden gleiten lassen; denn dadurch würdest du den schrecklichen Groll der Unsterblichen erregen [d.h. vor allem des Lichtgottes Apollo, dessen Gabe der Stein ist und der jetzt im Steine lebt; denn die Berührung des Steins mit der finstern Erde wäre eine Entheiligung des Gottes!] Dann frage ihn um Orakel und er wird dir alles sagen. Wenn er aber zu orakeln aufgehört hat, dann halt ihn nahe an deine Augen und betrachte ihn: dann wirst du sehen, wie gewaltig er atmet! §. 576. Auch der griechische Tractat Περὶ λίθων ed. Mesk kennt solche Weihungen: λίθος ἀνταχάτης ... οὗτος ὁ λίθος τριταῖόν τε καὶ τεταρταῖον καὶ πᾶσαν ἄλλην νοῦσον ἰᾶται· γίνεται δὲ οὕτως· τρίψας ὑποθύμια εἰς διαπύρους ἄνθρακας ὡς ἀντὶ λιβανωτοῦ - οὐκ ἄγαν δὲ λεπτὸν θυμιᾶται - ὡς ἂν πλείονας ὥρας μείνας ἑλκυσθῇ διὰ τῶν αἰσθήσεων· καὶ οὕτως ἀπαλλάσσεται τῆς περιόδου ... l.c., №15 p. 321; oder: λίθος χρυσόλιθος ... οὗτος φορούμενος κοσμίους ποιεῖ καὶ ἀγαθοὺς ταῖς γνώμαις, μάλιστα δὲ ταῖς γυναιξὶ φορεῖν συμφέρει. ἐπιχάρασσε οὖν Ἀφροδίτην καὶ τελέσας ἔχε· ποιεῖ δὲ πολλὴν χάριν (12 p. 321); oder: λίθος Ἀχάτης ... im Ring getragen macht er beredt, beliebt, gesund und gut gefärbt ... τελεῖται δὲ οὕτως· λαβὼν βελόνην χαλκῆν γράφε ἐν αὐτῷ τὸ ὄνομα τοῦτο· Ἰαχώ (= Ἰαώ!) καὶ ὑπόθες εἰς τὸν δακτύλιον τὸν λίθον καὶ ἐντυπώσας φόρει· οὗτός ἐστιν ὁλοκρίτινος (14 p. 321) Ebenso Plinius 37, 165 über den Heliotrop, der unsichtbar macht: .... etiam illud posse dicitur Heliotropius gemma, ut herbae eiusdem, quo est nominis mixta et praecantationibus legitimis consecrata eum, a quocumque gestabitur, subtrahat visibus obviorum (cf. Solin 27.37 Priscian v. 254-8 Isidor 16, 7, 12. §. 577. Auch der Damigeron Latinus erwähnt die Weihe ausdrücklich für folgende Steine: Adamas 2 (p. 166), Diadochos 5 (167), Smaragdus 6 (168), Corallius 7 (170), Obsyontes 25 (182), Carsydonius 27 (183), Lychnites 28 (184), Topatozontes 29 (185), Galactites 35 (189) und Berillus 35 (191); doch wird nichts Näheres mitgeteilt. Alle Details solcher Weihungen zugleich mit den Zauberformeln, Opfervorschriften etc. erfahren wir aber aus den Zauberpapyri, deren Rezepte dafür unten folgen.

§. 578. Dabei ist es ganz selbstverständlich, dass Zaubersteine, die den oberirdischen Göttern geweiht wurden, mit nichts Totem in Berührung kommen dürfen, vor Allem nicht mit menschlichen Leichen, da diese in höchstem Grade verunreinigen (cf. §. 860): geschieht das, so verlässt der Gott sofort den Stein, der dadurch seine Kräfte verliert.

Das besagt ausdrücklich der Damigeron Latinus 5 pag. 167: Diadochon lapidem, qui beryllo est similis, ad mortuum ne adhibeas, resistit enim defunctis. nam decursum est et sanctus iste lapis et sanctificas perpetua consecratione (Marbod: „sed si defuncto quis forsan applicet illum / protinus asseritur solitas amittere vires.")

Deshalb verboten die Pythagoreer nach der Anweisung ihres Meisters überhaupt, Ringe mit eingegrabenen Götterbildern zu tragen, φυλαττόμενοι, μὴ προσενέγκωσιν πρὸς ἐκφορὰν (zu einem Leichenbegängnis) ἤ τινα τόπον οὐ καθαρόν (Iamblich. Vit. Pythag. 35, 256). Ganz entsprechend fordern auch die Zauberpapyri, man müsse den geweihten Zauberring oder -Stein καθαρίως ἔχειν und geben auch bisweilen sogar hiefür genaue Vorschriften.

§. 579. Doch verlangt anderseits der griechische Tractat Περὶ λίθων 10 p. 320-1 ed. Mesk, dass der heilige Stein von seinem Träger niemals abgelegt werde:
„λίθος ὀνυχίτης ἕτερος· λευκὸς καὶ διαυγὴς δι' ὅλου καθάπερ ἀήρ ... ἐπιχάρασσε οὖν εἰς αὐτὸν σπείραμα ὄφεως ἔχον προτομὴν ἤτοι κεφαλὴν λέοντος καὶ ἀκτῖνας (also ähnlich wie der orphische Phanes-Protogonos.) οὗτος φορούμενος οὐκ ἐᾷ ὅλως ἀλγῆσαι τὸν στόμαχον ἀλλὰ καὶ ὅσοις ἂν χρήσῃ τροφαῖς εὐπεπτήσεις. ὁ δὲ φορῶν μὴ ἀποτιθέσθω αὐτόν. Jedenfalls glaubte man, dass der Stein seine Kraft nur so lange behält, als er sich ohne Unterbrechung am Leibe dessen befand, der ihn durch jene Gravierung zauberkräftig gemacht hatte. Im allgemeinen aber hat man auch in Rom, wenigstens in der bessern Zeit das Tragen von Ringen mit Götterbildern für Profanation gehalten

So sagt Macrobius: „Atteius Capito pontificii iuris inter primos peritus nefas esse sanxit, deorum formas insculpi anulis." Dagegen zog auch Plinius los II 5,6: Manche bequemen sich jetzt zu ausländischen Religionsübungen und tragen die Götter und Ungeheuer, welche die Ausländer anbeten, an den Fingern." Damit zielte er natürlich vor allem auf die tierköpfigen Götter der Ägypter; aber auch das Kind Harpocrates, das am Daumen lutscht, ist ihm schon zuwider (33, 12[3]3). Auch hiefür waren die grossen Meister jener Mystik Autorität; so sagt Galen de medicam. simplic. X 19. 258 E.: ἐντιθέασιν καὶ δακτυλίῳ αὐτὸν (nämlich den Iaspis) ἔνιοι καὶ γλύφουσιν ἐν αὐτῷ τὸν τὰς ἀκτῖνας ἔχοντα, καθάπερ καὶ ὁ βασιλεὺς Νεχεψὼς ἔγραψεν ἐν τῇ τεσσαρακαιδεκάτῃ βίβλῳ.

§. 580. Warum man aber die Zaubersteine besonders gern in Ringe fasste und so lieber trug als etwa um den Hals oder andere Körperteile als Amulet, περίαμμα, geht darauf zurück, dass man dem Ring an sich schon geheimnisvolle Kräfte zuschrieb, vor allem Abwehr und Schutz ganz genau so wie dem Zauberkreis: da der Ring rund und vollkommen in sich geschlossen ist, kann die ihm innewohnende Kraft nirgends heraus, sie kann nicht an Ecken oder Kanten ausstrahlen; umgekehrt aber können auch die feindlichen Mächte nirgends in das vollkommen geschlossene Rund eindringen (cf. auch Wünsch, Zaubergerät p. 42-3; Becker Charicles II 294-5; v. Dale l. c. 529 sq.; C. A. Böttiger Kl. Schr. III. 411; H. Fischer und A. Wiedemann Über babylon. Talismane 1881 p. 9 Kropatschek p. 26).

§. 581. Von solchen Zauberringen, welche die Alten φυσικοί nannten (schol. Aristophanes Plut. 884) hören wir oft; dabei mag es sich allerdings vielfach auch um Ringe handeln, die keine Steine enthielten, sondern ganz aus Metall, meist aus Eisen bestanden, da diese als Amuletringe am höchsten bewertet wurden.

Da indes die Metalle auch zu den Mineralen gehören, ist die Erwähnung reiner Metall-Zauberringe auch hier gerechtfertigt. Hübsch beleuchtet Lucian in seinem köstlichen „Schiff oder die Wünsche" (c. 41-3 p. 275) den Ringaberglauben seiner Zeit; denn hier wünscht sich Timolaus an jeden seiner 5 Finger einen Zauberring: einen, der ihn gesund erhält, unverwundbar macht und gegen Schmerz gefeit; einen zweiten, der ihn wie Gyges unsichtbar macht (cf. z. B. die ἀμαύρωσις im Papyr. Berolin. I 222 a sq. und 247 a, Anrufung des Seth-Typhon, des ἀόρατος), einen dritten, der ihn stärker macht als 10.000 Männer und ihm die Fähigkeit zu fliegen verleiht, einen vierten, mit dem er alles in Schlaf versetzen und alles Verschlossene zu öffnen vermag, endlich einen fünften – und der ist der beste – der ihm überall bei schönen Weibern, Knaben und ganzen Völkern brünstige Liebe und Beliebtheit verschafft!

Für all diese Zauberwirkungen von Ringen gibt es Belege, teils in der Literatur, teils in den Zauberpapyri. So bei MesK 9 p. 320: λίθος ὀνυχίτης ἕτερος, ὅντινες περιλεύκιον καλοῦσιν. ἐὰν γλυφῇ εἰς αὐτὸν ᾠόν, καὶ μέσον τοῦ ᾠοῦ κάνθαρος, ἄληπτος ἐν τῷ βίῳ ἔσῃ καὶ χρημάτων καὶ πραγμάτων εὐπορήσεις πολλῶν. Wichtig aber ist die Gesundheit und Gemütsruhe, wie auch Timolaos erkannt hat: daher auch folgendes Recept bei MesK 13 p. 321: λίθος ὀπάλλιος, οὗτος λέγεται ὑπό τινων σαλπιξηνός, ὑπὸ δὲ ἄλλων Παιδέρως, διὰ τὴν εὐμορφίαν. ἔστι δὲ παρόμοιος ἀμεθύστῳ, ἀνειμένος καὶ διαυγὴς ὑελίζων, προσφιλὴς μὲν πᾶσιν μάλιστα δὲ τῷ ἡλίῳ, ἔστιν οὗτος καὶ πρὸς τὰς τῶν ὑπερεχόντων αἰτήσεις ἐπιτευκτικός· ἐπίχαρίς τε καὶ ἔνδοξος ὁ λίθος· ἐπὶ δὲ τοὺς ἀποτροπιαζομένους ἄκρως εὐεργετεῖ καὶ μάλιστα τοῖς φανταζομένοις ὑπὸ τῆς Ἑκάτης· ποιεῖ δὲ ⟨καὶ⟩ πρὸς τὰ ἀφροδίσια τῶν παίδων· γλύφεται δὲ ἐν αὐτῷ· ✝ ΦΗCΟΧ ϽЄ ЄLL ϽЄΠΥ ✝." Der Ring schützt also gegen die bösen Daemonen, die Hecate schickt. Solche Zaubersteine erwähnt auch Plinius, so den Diamant, der deshalb auch Anancites (Zwangstein) heisst (37. 15[4] 6), den Aspisatis (54. 7) und andere (12); als vorzügliche Amuletsteine erwähnt auch Proclus (fr. Περὶ ἀγωγῆς p. 11 Kr.) die Koralle, κοράλλιον, den Diamant, ἀδάμας, und den Iaspis, ἴασπις. Da aber die μάγοι durch ihre Zauberkünste einem solche Plagegeister auch auf den Hals schicken können, sind solche Steine zugleich auch ein probates Mittel gegen alle Behexung; daher sagt Tzetzes mit Recht (Ad Lycophron. Alex. 680, cf. Wachsmuth Altes Griechenland im Neuen 77): ἴασπις λίθος ... καὶ ἄλλοι τε πολλοὶ λίθοι ἀντικαθοῦσι μαγικοῖς πᾶσι τρόποις, dagegen auch viele Zauberpflanzen bei Plinius.

§. 582. Bei Nacht muss man sich besonders fürchten: denn da schwärmen auch die bösen Hexen in Gestalt von unheimlichen Nachtvögeln umher, saugen einem das Blut aus und tun allen möglichen Schaden. Gegen diese „strigae" vermerkt der Damigeron Latinus 28 p. 184: „Lychnites lapis speciosus, colore subvitreo, mundo adversus nyctalopam [id est adversus nocturnas aves hoc est strigas sive cananas] aptus collo est idoneus"; nyctalops, νυκτάλωψ „nur bei Nacht sehend, bei Tage blödsichtig" von den nächtlichen „strigae", Hexen, die jedenfalls als Eulen, Käuzchen oder Uhus umherflogen cf. die Pamphile bei Apuleius Metam. III 21. Auch ein Zauberspruch ist gegen diese „strigae" erhalten bei Festus p. 314 ed. Müller = Heim, Incantam. N. 116: Stri(gem ut ait Verri)us Graeci στρίγγα ap(pellant), quod maleficis mulieribus nomen inditum est, quas volaticas etiam vocant. itaque solent his verbis eas veluti avertere Graeci: ΣΥΡΡΙΝΤΑ ΠΟΜΠΕΙΕΝ ΝΥΚΤΙΚΟΜΑΝ ΣΤΡΙΝΤΑΤΟΛΑΟΝ ΟΡΝΙΝ ΑΝΩΝΥΜΙΟΝ ΩΚΥΠΟΡΟΥΣ ΕΠΙΝΗΑΣ." Das liest C. O. Müller so: στρίγγ' ἀποπομπεῖν νυκτικορώνην, στρίγγ' ἀπὸ λαῶν / ὄρνιν ἀνώνυμον ὠκυπόρους ἐπὶ νῆας [ἐλαύνειν], Bergk PLG. III[4] p. 664 sq so: Στρίγγ' ἀποπομπεῖν / νυκτιβόαν / στρίγγ' ἀπὸ λαῶν, / ὄρνιν ἀνώνυμον / ὠκυπόρους ἐπὶ νῆας. Cf. Müller Supplem. adnotat. ad Festum p. 409; Diogenian.

Proverb. III 72. 93. Aristophan. Equ. 1102 [1091]; Schol. Vesp. 1024 [1081]; Hesych. γλαῦξ ἔπτατο; Schmidt Fleckeisens Jahrbb. 1891, 561sq. Besonders angesehen aber war hier die Koralle, Orphei lith. cerygmata p. 149 Abel, Damigeron Latin. 7 p. 170; dann der Diamant, von dem der Damigeron Latinus sagt (3 p. 166): "Adamas lapis... aptus ad omnem magicam actionem... hunc lapidem adeptus include in cote argentea et consecratum porta... repellit autem omnem metum et visiones incertorum somniorum et simulacra umbrarum et venena et lites." Ähnlich Psellus de lapid. virtutib. Sp. 896 ὁ ὄνυξ... ἀναλυθεὶς ἐπέχει φαντασίας νυκτερινάς. Aber auch der Albdæmon ist schlimm, er drückt einem im Schlaf fast das Herz ab, dass man jämmerlich stöhnt, endlich, mit kaltem Schweiss bedeckt, aus dem Schlaf auffährt: auch gegen ihn ist der Iaspis gut, versichern Psellus und Epiphanius De XII gemmis §6.

§. 583. Aber auch Besessenen tun diese Steine gut: da entsteht im Nil ein Stein, ganz ähnlich einer Bohne; wenn den die Hunde sehen, bellen sie nicht mehr: συντελεῖ δὲ καὶ τοῖς δαιμονί τινι γενομένοις κατόχοις· ἅμα γὰρ τῷ προστεθῆναι ταῖς ῥισὶν ἀπέρχεται Aristot. Mirabil. Auscultat. 166 (180) Paradoxogr. p. 58 = Plutarch de fluv. c. 16.

§. 584. Nun gehen aber auch die Krankheiten auf böse Dæmonen und übelwollende Gottheiten zurück; doch auch hier helfen die heiligen Steine. Dafür einige von den vielen Belegen (s. Heim Incantamenta).

„Man schneidet in den medischen Stein das Bild des Heracles, wie er aufrecht stehend den Löwen erwürgt, lässt den Stein in einen Goldring fassen und tragen, das vertreibt die Kolik" (Alexander Trall. II 377 Puschmann). Oder: „Man nehme einen eisernen Ring, verfertige daran eine achteckige Platte und schreibe in das Achteck: Flieh, flieh, Galle! Die Lerche hat dich gesucht! Darunter aber graviere man das Zeichen ☧; doch muss von diesem Ringe vorher, am 17. oder 21. Tag des Mondes ein Umriss angefertigt werden" (Alex. Trall l. c. cf. Pp. London 461. 308sq?). Oder: "Man nimmt nicäisches oder cyprisches Kupfer, das sich noch nicht mit dem Feuer vermählt hat, sondern so wie es sich im Metallerz selbst vorfindet, und formt daraus einen Stein, wie er am Finger getragen wird. In den Stein aber wird das Bild eines Löwen, des Mondes und eines Sternes eingraviert und in die Mitte der Name des Tieres (also λέων). Dann fasst man den Stein in einen Ring aus Gold und trägt ihn am kleinen oder medicinischen Finger [= Ringfinger] (cf. Galen XIV 704, unten §. 624.) Das schützt vor Nierenentzündung (Alex. Trall. II 475). Auf diesen Glauben ist wohl zurückzuführen, was Theophrast Char. 21 vom „Eitlen" sagt: Er weiht dem Asklepios (dem Gott der Heilkunde!) einen ehernen Ring, reibt und salbt ihn täglich." Da die bösen Daemonen aber auch Landplagen senden, so müssen auch hier die Zaubersteine helfen; so sollen nach der Lehre der persischen Magier die indischen Amethyste auch Hagel und Heuschrecken abwehren, wenn man ein bestimmtes Gebet d. h. eine Zauberformel über diese Steine spricht: Plin. 37. 40. 4.

§. 585. Es gab aber auch Steine, welche böse Dæmonen herbeizogen und ihre Wirkung sichtbar machten, so der Gagatstein, vermutlich eine Kohlenart, deren Verbrennungsgase, CO, bei Disponierten, d. h. der Hecate Verhassten deren Wirken in epileptischen Krämpfen offenbarte (Orph. Lith. v. 474sq = Orph. Lith. ceryg. p. 147 = Damigeron Lat. 20). Andere Zaubersteine aber machten die herbeigezogenen Daemonen selbst sichtbar, wie der Damigeron Lat. 5 für den Diadochos lapis vermeldet.

§. 586. Wer einen solchen Zauberstein oder -Ring besass, der konnte sich durch Vermittlung des Gottes oder Daemons, der durch den Stein willfährig gemacht wurde, natürlich allerhand Güter verschaffen. So lesen wir bei Aristophanes (Plut. 883sq.): Sykophant „Woher denn hast du dieses Festgewand?/Noch gestern sah ich im abgetragnen Mantel dich!" — Biedermann: „Was scher' ich mich um dich? Trag' ich doch den Zauberring/hier, den ich um 'ne Drachme von Eudem gekauft!" — Eudem hat also diese grossartigen Ringe auf Lager, er verkauft sie Stück für Stück um eine ganze Drachme!

§. 587. Sehr gesucht waren natürlich die Ringe und Steine, die wie der oben erwähnte παιδέρως Liebe erweckten, nach Ptolemaios Hephaistion Καινὴ ἱστορία bei Photios Biblioth. c. 190 pag. 153b 22 ff. besass schon Helena einen Ring, worin der Fisch πᾶν eingraviert war; denn in diesem Fisch fand sich der ἀστερίτης, Sternstein, der als Liebesmittel, φίλτρον, wirkte und aus einem solchen Stein bestand auch der Ring der Helena. Aus der älteren griechischen Litteratur brachte interessante, wertvolle Beiträge für die Verwertung von Steinen im Liebeszauber Radermacher, Rhein. Mus. 67. Solche Steine, die Art ihrer Praeparierung und Weihe geben die Zauberpapyri an. Eine interessante Gemme bei Kopp Pal. crit. IV 179 trägt die Inschrift: δός μοι χάριν, νίκην, ὅτι εἴρηκά σου τὸ κρυπτὸν καὶ ἀληθινὸν ὄνομα.

§. 588. Sehr begehrt waren sicher die Ringe, die einen unsichtbar machten, wenn man sie am Finger umdrehte, wie Midas einen besessen haben soll (Plin. 33, 4, 1) und besonders Gyges.

Von letzterem erzählt Plato De Republ. II p. 359 (Cicero De offic. III 9 (38) cf. auch Tzetzes Chiliad. I 137sq. 158sq., eine ἀλληγορία der Sage Chiliad. VII 195sq.): Als sich einst infolge grosser Regengüsse die Erde spaltete, stieg Gyges in den Schlund hinab und fand hier ein ehernes Pferd, an dessen Seite sich eine Tür befand; er öffnete sie und fand jetzt im Innern des Pferdes eine menschliche Leiche von unerhörter Grösse liegen, die einen goldenen Ring am Finger hatte. Den zog er ab und wurde unsichtbar, wenn er den Ringstein nach innen drehte. Diese wunderbare Eigenschaft des Ringes nützte er zur Verführung der Königin aus und beseitigte im Einverständnis mit ihr den König und wurde so selbst Beherrscher der Lyder." [Man sieht, wie das hübsche Novellenmotiv von der Rache der beleidigten Unschuld hier ganz verloren geht cf. Herodot I 8/9]. Philostratus Vita Apollon. III 8 weiss sogar, dass sich in diesem Zauberring einer von den bunten Steinen befand, die von allen

Farben strahlen, mit geheimer Kraft begabt sind und sich in den Köpfen der indischen Drachen finden. Über diesen Δρακοντίτης siehe Plinius 37.10 (57). Umgekehrt erzählt wieder Ptolemaeus Hephaestion. bei Photios p. 150 b 18 sq. dass jene Frau des Kandaules, Nysia, eben diesen Drachenstein besass und deshalb den Gyges doch, trotz seines Ringes, bemerkte, als ihn Kandaules ihre Schönheit im Schlafzimmer sehen liess. Hier ist es klar, dass sie deshalb so scharfsichtig war, weil sie den Stein aus dem Kopf des scharfsichtigsten Tieres, des Drachen (δράκων - δέρκομαι) besass. Aber auch vom Heliotrop behaupteten die μάγοι, dass er unsichtbar mache, wenn man ihn mit dem Kraut Heliotropion bei sich trage, nachdem man gewisse Zauberformeln gesprochen (Plin. 37.60.1). §. 589. Auch die Juden natürlich glaubten an die Zauberkraft der Steine; Josephus Bell. Iud. 2, 8, 2 berichtet, dass sich um ihre Erforschung die Essener besondere Mühe machten. Im jüdisch-griechischen Testamentum Salomonis übrigens überbringt der Erzengel Michael dem Salomo von Gott selbst den Zauberring, mit dem er sich alle δαιμόνια unterwirft (Sp. 1317 cf. II § 291). Auch die Edelsteine am Gewand des Hohenpriesters bargen Zauberkräfte, so sagt wenigstens Ioseppus (Liber memorial. c. 167 Sp. 176 Migne P. G. 106 cf. Epiphan. De XII gemmis): αἱ δυνάμεις τῶν λίθων τῶν ἐν τῇ τοῦ ἀρχιερέως ζώνῃ ἐντιθεμένων· ἴασπις μοιχείας ἀποτρεπτική, σάπφειρος ὀφθαλμοῖς στιλπνωτικὴ λαμπάς, χαλκηδόνιος σωφροσύνης πρόσφορος, σμάραγδος δαιμόνων ἀπελαστική, σαρδόνυξ διαπυρσαίνουσα, σάρδιος und χρυσόλιθος ὀδύνας ὀφθαλμῶν ἰῶνται, βήρυλλος λύπης ἰατική, τοπάζιος, χρυσόπρασος, ὑάκινθος, ἀμέθυστος μέθης ἀλεξητήριον, ἄνθραξ, ἀχάτης, λιγύρειος, ὀνύχειος. Ähnliche Erklärungen geben Andreas aus Caesarea Commentat. c. 67 p. 433 sq. Migne P. G. 106 und Arethas Commentar c. 66 l. c. pag. 772 sq. zur Apokalypse c. 21, 18 sq. wo die Mauern der πόλις μεγάλη, der ἁγία Ἱερουσαλήμ d. h. der Kirche aus Iaspis, Sapphir, Chalcedon, Smaragd, Sardonyx, Sardios, Chrysolith, Beryll, Topas, Chrysopras, Hyacinth und Amethyst bestehen. Cap. 10.4 sieht Johannes Gott auf dem Thron sitzen ὅμοιος ὁράσει λίθῳ ἰάσπιδι καὶ σαρδίῳ; dazu bemerkt Andreas, Johannes vergleiche hier Gott dem σάρδιος διὰ τὸ φοβερὸν τοῖς ὑπεναντίοις· φασὶ γὰρ τὸν σάρδιον φοβερὸν εἶναι θηρίοις καὶ φάσμασι und auch von seiner Kraft Krankheiten zu heilen weiss er (Comment. c. 10. 4 Sp. 253 = Arethas c. 10 Sp. 568).

§. 590. Unter den Mineralen ist ferner noch des Salzes zu gedenken, das im Zauber keine geringere Rolle spielte als im officiellen Kulte. Es erscheint als Reinigungs-, Entsühnungsmittel, ebenso auch das salzige Meerwasser, dem wegen seines Salzgehaltes die Reinigungskraft in noch höherem Grade zukam als dem Süsswasser.

V. besonders Besnier bei Daremberg-Saglio IV. Sp. 1010 W. Kroll Alte Taufgebräuche, Archiv f. Religionswiss. 8 (1904) 27 sq. Beiheft; Apollon. Rhod. IV. 663 (und Schol.); Philo De sacrif. p. 848 C; Eustath. zu Il. K; Theokrit. Id. 24. 95; Censorin 22, 14; Abt Apologie p. 87. Wie Tzetzes ad Lycophr. Alex. 135 ausdrücklich hervorhebt, galt es für reiner als das Süsswasser, er beruft sich auf Euripides Iphigen. Taur. 1193 θάλασσα κλύζει πάντα τ' ἀνθρώπου κακά. Proclus ad Cratyl. p. 106 citiert hiefür folgende Verse des θεουργός: Αὐτὸς δ' ἐν πρώτοις ἱερεὺς πυρὸς ἔργα κυβερνῶν / κύματι ῥαινέσθω παγερῷ βαρυηχέος ἅλμης. An einer andern Stelle sagt er, man verwende πρὸς κάθαρσιν ὕδωρ θαλάσσιον, weil es καθαίρει διὰ τὴν ἐμπυρίδιον μερίδα (frag. Περὶ ἀγωγῆς p. 11 Kr. cf. Diels Doxogr. 381). Diesen Feuergehalt des Meerwassers aber führte man wohl auf das erwärmende Prickeln zurück, das durch das Seewasser in der Haut des Badenden erregt wird und auf die dadurch hervorgerufene Rötung derselben.

§. 591. Auch in den Zauberpapyri wird das Salz erwähnt, doch ist hier der Unterschied zwischen gewöhnlichem d. h. Meersalz, ἅλς an sich, und Steinsalz, ἅλς Ἀμμωνιακός = ὀρυκτός wohl zu beachten. Denn nur das Steinsalz, das in der Oase des Juppiter Ammon in ganzen Platten und Blöcken gegraben wurde, galt den Ägyptern als rein und den Göttern wohlgefällig; das wird öfter besonders hervorgehoben so z. B. von Arrhian, der von dem ἅλς ὀρυκτός der Ammonsoase sagt: τούτῳ ἐπὶ ταῖς θυσίαις χρῶνται ὡς καθαρωτέρῳ τῶν ἀπὸ θαλάσσης ἁλῶν Αἰγύπτιοί τε καὶ ὅσοι ἄλλοι τοῦ θείου οὐκ ἀμελῶς ἔχουσιν (Exped. Alex. IV 5, 7 cf. für die Spätzeit Synesius Epist. 147 Migne Tom. 66 Sp. 1541); Steinsalz auch sonst in Libyen gegraben cf. Aristot. Mirab. Auscult. 134 (146). Daher schreibt auch der Papyr. London 46 l. 410-11 als Opfer bei einer Traumdivination mit Hilfe eines Hermesbildes ausdrücklich βῶλον ἁλὸς Ἀμμωνιακοῦ vor.

§. 592. Das Seesalz galt nämlich den Ägyptern als typhonisch, war es doch ein Produkt des verhassten typhonischen Meeres. (s. oben § 432 und Tierkult p. 152 sq.) So sagt Plutarch De Iside 32: „Weil die Ägypter das Meer dem Typhon gleichsetzen, verabscheuen die Priester das Salz, nennen es Schaum des Typhon", Τυφῶνος ἀφρόν, und eines von ihren Verboten ist, kein (Meer-) Salz auf den Tisch zu stellen." Bei den ἁγνεῖαι aber scheinen die Priester sogar auch das Steinsalz gemieden zu haben „weil das Salz die Trink- und Esslust reize (De Is. 5 cf. Wiedemann Herodot p. 357. 396.) Daher unterliegt es keinem Zweifel, dass für die Ägypter das Meersalz mit Seth-Typhon in Sympathie und daher mit den Lichtgöttern und denen des Osiriskreises in Antipathie stand. Aber auch die Pythagoreer eigneten das Meer dem unheilvollen Kronos (Saturn), dem βίαιος unter den Göttern zu. So sagt Plutarch De Is. 32: δοκεῖ δὲ καὶ τὸ ὑπὸ τῶν Πυθαγορείων λεγόμενον ὡς ἡ θάλασσα Κρόνου δάκρυόν ἐστιν, αἰνίττεσθαι τὸ μὴ καθαρὸν μηδὲ σύμφυλον αὐτῆς cf. auch Clemens Alex. Stromat. V c. 8, 50 (III p. 40 Dind.) Diese üble Meinung vom Meere ist bei einem Seefahrervolk, wie es die Griechen waren, gewiss auffallend genug und wir können wohl annehmen, dass auch zu dieser Lehre der Pythagoreer die Ägypter die Anregung gaben. Dasselbe berichtet für Pythagoras auch Porphyrius selbst (Vita Pythag. c. 16). In ähnlicher Weise übrigens nannte das Buch Henoch die Wasserquellen Tränen der gefallenen Engel (nach Origenes c. Cels. V. 617.).

§. 593. Dass der Zauber das Meersalz mit dem bösen Kronos in Verbindung brachte, beweist der Pariser Papyr. l. 3087 sq. wo er behufs einer Weissagung dadurch herbeigerufen wird, dass man 2.2 Liter Salz auf einer Handmühle mahlt und eine Formel dazuspricht, die des „Widerrechtlichen" gedenkt, das ihm durch seinen eigenen Sohn wider-

fuhr." Damit ist natürlich auf die Castration angespielt, dies beweist auch das eigentümliche Amulet bei dieser πρᾶξις, das aus dem männlichen Gliede, σάθη, eines schwarzen, aussätzigen und kastrierten Schweines besteht, in das die Figur des Zeus mit einer Sichel in der Hand und das Zauberwort χθουμιλον eingeschnitten wurde (Macrobius Sat. I.8.9 leitet Saturnus von σάθη ab, velut Sathurnus'). Dadurch soll der Zorn des Gottes über den Zauberzwang versöhnt werden: denn durch das symbolische Einschneiden der Zeusfigur wird die Castration an Zeus vollzogen und so der gerufene Kronos gerächt (cf. unten II § 139). Damit ist auch die Beziehung zwischen Kronos und dem Meersalz gegeben: man glaubte sicher auch beim Kronos wie bei seinem Vater und Leidensgefährten Uranos, dass sein abgeschnittenes Glied ins Meer geworfen wurde. Dabei bildete sich um das Glied des Uranos Schaum, ἀφρός, und daraus ging Aphrodite, „die Schaumentstiegene" hervor (cf. orph. Theogonie fr. 101 bei Proclus Ad Cratyl. p. 116, Abel p. 191-2 cf. fr. 140, Abel p. 209, und schon Hesiod, Theogonie 200 p. 13 Rzach, Himerius Ecl. 18, 262). Ich glaube aber, dass man annahm, damals erst sei durch das Glied und den Schaum das Meer salzig geworden; darauf verweist der Umstand, dass nach Clemens Alexandrinus ἐν ταῖς τελεταῖς ταύτης τῆς πελαγίας ἡδονῆς (der Aphrodite) τοῖς μυουμένοις als τεκμήριον τῆς γονῆς neben einem φαλλός auch ἁλῶν χόνδροι überreicht wurden (Protrept. cap. II 14 I p. 16 Dindorf). Auf das Gleiche aber verweist auch die pythagoreische Lehre: als Kronos gestürzt und entmannt wurde, weinte er, und seine salzige Träne fiel ins Meer, das dadurch natürlich auch salzig werden musste. So wird das Meersalz zum σύμβολον des finstern, hypochthonischen Uranos und Kronos; daher muss es den lichten Gestirngöttern wie der Selene verhasst sein, deshalb erscheint es auch im Papyr. Paris l. 2581 und 2647 als ἐχθρὸν ἐπίθυμα für diese Göttin. Auffallend scheint die Anweisung des Testamentum Salomonis Sp. 1345 zu sein: hier wird nämlich ἅλς τριπτὸς in ἔλαιον als Mittel angegeben, das unter Anrufung der Σεραφὶμ und Χερουβὶμ demjenigen einzugeben ist, der durch den bösen Decandæmon Φηοικέρεθ mit lang dauerndem Siechtum, μακρονοσία, geplagt wird (cf. unten §. 629.31). Hier nämlich erscheint das Salz als ἀντιπαθές des bösen Dæmons, was bei Meersalz auffällig wäre. Jedenfalls aber weist die Bestimmung τριπτός auf Steinsalz hin, so dass auch diese Stelle ein Beleg ist für die principielle Scheidung des Stein- vom Meersalz im Zauberglauben.

§. 594. In den griechisch-ägyptischen Zauberpapyri wird endlich auch noch das νίτρον öfter erwähnt, ntrj(?)) ein Efflorescenzprodukt, das unreine Natriumcarbonat, ἀφρὸς νίτρου (Dioscorides V 130-131-), oder Salpeterarten, also auch Salze, aber nicht Meersalze; daher war das Nitron rein und so erscheint es denn auch in den Zauberpapyri als Sühne- und Reinigungsmittel. Der Papyr. Paris. l. 2885 schreibt vor, das φυλακτήριον, das aus einem Sideritesstein mit einer eingravierten dreiköpfigen Hecatefigur besteht, zuerst in Salpeterlösung, νίτρον, zu waschen und dann in das Blut eines βίαιος zu tauchen cf. unten § 650. Ebendort l. 2969 muss sich der Wurzelgräber, ehe er an seine Arbeit geht, ringsum mit Natronlösung besprengen (v. oben §. 482); im Papyr. Leid. W pag. 1a 36 ist die Zauberformel und die Zauberzeichnung mit Tinte auf ein νίτρον τετράγωνον, also auf ein vierkantiges Stück Salpeter zu schreiben (cf. noch pag. $2a_{17}$; $4_{5/7}$; 6_{15}; 7_{3}; 10_{42}; 13_{22}; 15_{42}).

§. 595. Auch über das Wasser, den Wein, das Öl und auch aus dem Tierreich stammende Flüssigkeiten wäre hier noch zu sprechen. Einiges werde ich im Kapitel über die Vorbedingungen jeder Zauberhandlung vermerken, besonders wo von der Reinheit und Reinigung gehandelt wird (§ 864) und gelegentlich bei einzelnen Zauberrecepten.

§. 596. Eine grosse Rolle aber spielten noch die Metalle, und zwar besonders das Erz (Bronze), Eisen und Blei. Vom Erz und Eisen habe ich schon oben einiges bemerkt: es hat sich dort gezeigt, dass das Erz den Daemonen sympathisch, das Eisen aber antipathisch war. Daher förderte das Erz und auch das Kupfer den Zauber, während ihn das Eisen hinderte, ja sogar unmöglich machte. κοινὴ γάρ τις παρὰ ἀνθρώποις ἐστὶν ὑπόληψις ὅτι νεκροὶ καὶ δαίμονες σίδηρον φοβοῦνται Schol. Q zu Od. x 48 cf. Schol. Od. x 322-3 bei Schrader, Porphyrii reliquiae ad Odyss. pertinentes p. 99.

Vergl. auch Abt, Apologie p. 86-7; Kroll Aberglaube 7 sq.; Frazer Golden bough [2] I 344 sq. II 320 – Literatur: Wissowa Rel. u. Kult der Römer p. 30, 487.5; Gruppe Griech. Mythol. und Religionsgesch. II 895_1; Riess bei Pauly-Wissowa I 51.17 sq.; Kehr. Quaest. magicar. specim. 11.12 Pauly Realencyclop. IV 1402; Rohde Psyche [2] I 272, II 77_2; Wünsch, Antik. Zaubergerät p. 38. 41; R. Lasch Arch. f. Religionswiss. 3 (1900) 97 sq. 136-7; Roscher Selene 89 Dieterich de hymn. orph. 42 sq. hier findet man für obige allgemein gehaltenen Sätze über Bronze (Kupfer) und Eisen im Zauberglauben reiche Belege.

Dedo Dissertation p. 13 s. erklärt die Scheu vor dem Eisen daraus, dass es verhältnismässig jung ist (bei den Griechen erst etwa seit 1000 v. Ch. bekannt), während der Zauber zähe am Alten festhält; daher wurde das junge Eisen nicht in die Materia magica aufgenommen und das altehrwürdige Erz behielt seine Vorrechte. Das Eisen aber erhielt eine dem Zauber und seinen dämonischen Mächten feindliche Bedeutung: denn wie dem Eisen (und Stahl) nichts Stand hält, so muss ihm auch der Zauber weichen. Daher bricht alles, was aus Eisen ist, den Zauber und nicht bloss bei den Griechen sondern auch bei den Juden (Belege bei Blau p. 159-60), den Babyloniern-Assyriern, den Persern, den μάγοι- und Ägyptern. Bei diesen galt das Eisen geradezu als Knochen des bösen Seth, der Magnetstein als der des guten Hor.

(Plutarch De Is. 62). Vielleicht ist hier auch die Stelle aus dem Papyrus Sallier IV, die vom Kampf zwischen Hor und Seth handelt heranzuziehen (nach der Textverbesserung von N. Reich im Recueil 30 (1908) p. 218 sq. cf. Zimmermann Rel. p. 30): „Siehe! sie kämpften miteinander, indem sie wie zwei Männer auf ihren Sohlen standen. Isis liess ihr Eisen auf sie fallen; da stürzte Horus auf das Angesicht und rief laut mit Klagen der Stimme: „Ich bin dein Sohn Hor!" Isis rief dem Eisen zu: Weiche, weiche von meinem Sohn Hor!" Und sie liess ein anderes Eisen fallen und sein Bruder Seth stürzte auf das Angesicht und rief mit laut klagender Stimme: „…" Und sie rief dem Eisen zu: „Bleib, bleib!"…" Hier also erscheint das Eisen als Feind des bösen Dæmons. Nach Plutarch aber scheint es den Göttern überhaupt nicht sympathisch gewesen zu sein, da er sagt, dass man es überhaupt in keinen Tempel hineinnehmen durfte, während dies bezüglich des Goldes bloss für gewisse Tempel galt (Polit. Lehren 26) vermutlich für die der Gottheiten des Osiriskreises.

§. 598. Denn das Gold scheint wegen seiner rotgelben Farbe für typhonisch angesehen worden zu sein, cf. Plutarch de Iside c. 30 „Beim Opferfeste des Helios werden die den Gott Verehrenden ermahnt, kein Gold ~~am~~ Leibe zu tragen und keinem Esel Nahrung zu reichen." Das ganze Capitel handelt vom Esel als Sethtier! Auch sind goldene Geräthe und Schmucksachen verhältnismässig wenig gefunden worden; öfter erwähnt wird die blasse Silberlegierung Elektron „Silbergold". Hat man nicht vielleicht auch der Schreibung hr-nwbtj (?) die Bedeutung untergelegt: „Hor als Sieger über „nwb" dem „Gold" d.h. über dem Seth," mag Seth hier auch ursprünglich nicht anders denn als „nbtj" = „Gott von Nb.t" (= Ombos) genannt werden und die Stadt und daher auch sein Name mit dem Zeichen für Gold geschrieben worden sein, da der Name der Stadt ähnlich ausgesprochen wurde wie „nwb, Gold"? — Ebenso war auch der Altar vor dem Jehovahtempel zu Jerusalem ohne Eisen gebaut und nie berührte ihn Eisen (Josephus, Bell. Iud. V 5.6)

§. 599. Weil das Eisen also den dæmonisch-göttlichen Machten und Kräften zuwider ist, darf man die Zauberpflanzen nicht mit Eisenmessern abmähen oder ausgraben (Plin. 24. 6; 41; 62; 111; 116) und die Zaubersteine nicht mit eisernen Grabsticheln gravieren, sondern muss Bronzewerkzeuge benützen; die Zauberpapyri schreiben öfter die βελόνη χαλκῆ vor. Schon bei Sophokles fr. 419 Nauck (erhalten bei Macrobius Sat. V 19. 9 sq. zu Vergils Aen. IV. 513 falcibus et messae ad lunam quaeruntur aënis / pubentes herbae nigri cum lacte veneni) heisst es daher in den Ῥιζοτόμοι: ἡ δ' ἐξοπίσω χερὸς ὄμμα τρέπουσ' / ὀπὸν ἀργινεφῆ στάζοντα τομῆς / χαλκέοισι κάδοις δέχεται … und αἳ δὲ καλυπταὶ / κίσται ῥιζῶν κρύπτουσι τομάς, / ἃς ἥδε βοῶσ' ἀλαλαζομένη / γυμνὴ (cf. u. §. 857) χαλκέοις ἤμα δρεπάνοις.

§. 600. Dafür gibt es zahllose Belege. Proclus ad Cratyl. 129 p. 81 teilt Gold, Silber und Eisen (?) unter die 3 Hauptregionen des Kosmos auf: ὁ χρυσὸς ἀνεῖται τῷ πρωτίστῳ τῶν κόσμων (der Sonnen-, Fixstern- und Planetenregion), ὁ δὲ ἄργυρος τῷ μέσῳ (der Luftregion vom „silbernen" Mond angefangen bis herab zur Erde), [ὁ δὲ σίδηρος τῷ ὑλαίῳ (der Erde selbst)]; [ὁ δὲ χαλκὸς τῷ ὑλαίῳ ergänzte Lobeck Aglaophamus II 896]. So möchte ich ergänzen mit Rücksicht auf die Stelle bei Lydus De mensib. I. 9. 12 wo es heisst: ὁ γὰρ σίδηρος κατὰ τοὺς Πυθαγορείους τῇ ὕλῃ ἀνάκειται· μέλας γὰρ καὶ διὰ τοῦτο ἐγγὺς Ἅιδου. Wir hätten dann oben: Gold-rotgelb-Sonnenregion / Silber-weiss-Mondregion / Eisen-schwarz-Erdregion.

§. 601. Als Metall der Materien-Sphaere war es den pneumatischen θεοὶ und δαίμονες antipathisch; daher schützt man sich vor ihren Angriffen, indem man Finger- oder Armringe aus Eisen trägt (Pseudo-Augustin Homilia de sacrilegis §22) und eiserne Gegenstände an Orten niederlegt, die man bewahren will „propter ut daemones timeant." Es genügt aber auch schon, wenn man um die zu schützende Person oder Sache mit einem Eiseninstrument den berühmten Zauberkreis beschreibt oder das eiserne Schwert dreimal um sie herumträgt. (Plin. 34, 44 und oft.) Denn die um jene zurückbleibende, den Daemonen antipathische ἀπόρροια des Eisens bildet für sie ein undurchdringliches Fluidum.

§. 602. Ebenso scheint aber auch das Erz und Kupfer als apotropäisch gegolten zu haben, als von „bösen" Dæmonen reinigend. Darauf verweist der Gebrauch, in Ägypten an den Tempeltoren Kupferringe anzubringen, die man vor dem Eintritt in den Tempel der Reinigung wegen berührte, die bekannten Αἰγύπτιοι τροχοί.

V. besonders Plutarch Numa 14. — Hero Pneumat. I. 32 p. 229, II 32 p. 185; cf. Aristoteles, Quaest. mechan. p. 760 E; Clemens Alexandrinus Stromat. V. 672, 26-35. Dazu Lobeck Aglaopham. II 906. Kopp, Palaeogr. crit. III 620 sq. mit Literaturangaben; besonders Erman Ägypt. Zeitschr. 38 (1900) 53-4 und v. Bissing ibid. 39 (1901), der hier einen Kupferkasten mit drehbarem Rad aus Theben veröffentlicht, der Heron's „Opferstock" entsprechen kann; das Rad oder die Scheibe war hier wahrscheinlich vergoldet, da v. Bissing auf dem Kasten „šnt n nub" „Goldener Ring" liest, wahrscheinlich die Bezeichnung des ganzen Instruments.

Doch verwendete man bronzene Scheiben, die um eine Achse vertical rotierten, um Götter, Dæmonen und auch Menschen auf magische Weise herbeizuzwingen. So sagt Suidas s. v. ἴυγγας:

ἔστι δὲ καὶ ὀργάνιόν τι ἴυγξ καλούμενον, ὅπερ εἰώθασιν αἱ φαρμακίδες στρέφειν ὡς κατακηλούμεναι τοὺς ἀγαπωμένους. Von der magischen Gewalt dieser Zauberräder sagt Hecate selbst in einem Oraculum Chald. bei Nicephorus Gregoras, Scholia, Spalte 540: τοὺς μὲν ἀπειρήτοις ἐρύων ἴυγξιν ἀπ' αἴθρης / ῥηϊδίως ἀέκοντας ἐπὶ χθό-

να δταν (Text δια) κατῆγες, / τοὺς δὲ μέσους μεσάτοισιν ἐπεμβεβαῶσιν ἀύταις / νόσφι πυρὸς θείοισι πανομφαίας ὥσπερ ὀνείρους / εἰσκρίνεις ἀεικέα ... (Lücke) δαίμονας ἔρδων (cf. Kroll De orac. Chald. 41.) Gewöhnlich erscheint dieses Instrument in Verbindung mit dem auch ἴυγξ genannten Vogel Wendehals. So schon bei Pindar Pyth. IV. 342 sq.: Als Iason mit den Argonauten nach Kolchis gekommen war, da sandte Aphrodite zum ersten Mal jenen Vogel in die Welt, an 4 Radspeichen gebunden, und lehrte den Iason durch Zaubergesänge in Medea's Herz die Scheu vor den Eltern zu vertilgen. Hierher gehört auch der Refrain, den Theokrit's Zauberin beständig wiederholt: "Ιυγξ, ἕλκε τυ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα (Id. II 17). Dieser Vogel, der beständig mit dem Schwanze wippte (Tzetzes Chil. 11, 576 sq. nennt ihn daher σεισοπύγιον und setzt ihn der κίγκλος gleich) soll zuerst ein Weib gewesen sein, das Hera in diesen Vogel verwandelte, da sie den Zeus zur Liebe für Io bezauberte (Nicephor. Gregoras Scholia Sp. 538-9) sie soll die Tochter der Peitho oder der Echo und des Pan gewesen sein: Tzetzes Ad Lycophron. Alex. 309-10. Bei Antoninus Liberalis Metam. 9 aber erscheint sie mit Kolymbos, Kenchris, Kissa, Chloros, Messa, Pipa und Drakontis als Tochter des Pierus, die alle, von den Musen in einem Wettstreit besiegt, in die gleichnamigen Vögel verwandelt wurden. Für gewöhnlich band man den Vogel wie bei Pindar und Theokrit an ein Rädchen, das man unter gleichzeitiger Recitation von Zauberformeln drehte; dabei zwang es, nach der einen Richtung, εἴσω, gedreht, auch Götter herbei, nach der entgegengesetzten aber, ἔξω, entliess es die Herbeigebannten (Damigeron Lat. II 95, 15). Doch verbrannte man den Vogel zugleich auch mit einem Rädchen aus Wachs, worauf er gebunden war, oder man zog ihm das Gedärm aus dem Leib und wickelte dieses um das Rädchen (Tzetzes l.c.) Besonders wirksam sollte als Liebeszaubermittel eine Feder am Schwanze und der Lamda-ähnliche Knochen am Nacken des Tieres sein (Tzetzes Chil. 11. 576 sq.). Schon Xenophon (z.B. Memorab. III 11 (17-18) im IV. Jahrhundert gebraucht ἴυγξ ganz übertragen für Überredung. Was die goldenen Iyngen aber zu bedeuten haben, die nach Philostratus Vita Apollon. I 25 im Königspalast zu Babylon auf Anweisung der μάγοι von der Decke herabhingen und welche die μάγοι „Zungen der Götter" nannten, ist ungewiss; derselbe Philostratus erwähnt solche goldene Iyngen auch für einen Apollotempel und nennt sie Symbole der bezaubernden Redegewandtheit (VI. 11). Creuzer Symbolik I 500 vergleicht sie mit den goldenen Keledonen bei Pindar, von denen Pausanias X 5, 5 sagt, sie wären den homerischen Sirenen nachgebildet. Iynx-Drehscheiben aus Bronze, manchmal mit obscoenen Darstellungen haben sich gefunden (cf. Archaeolog. Anzeiger 1894, 119, 17; 1900, 157 Nº 111 cf. Wünsch Zaubergerät p. 46), sie erscheinen auch auf antiken Vasen abgebildet und zwar in Gestalt von Rädchen mit dem Vogel darauf (Catalogue of vases in the British Mus. IV. F 331 p. 165 b, F 279 p. 137 a, F. 385 p. 184 F 399 p. 186-7, F 409 p. 189, F 450 p. 198. Heydemann Vasensammlung Neapel 2904 p. 437, 3225 p. 522. cf. überhaupt D. Tiedemann Dissertatio quae fuerit artium magic. origo Marburg 1787 p. 69 Boettiger, Ideen zur Kunstmythologie I 69, 1; O. Jahn, Sitzungsberichte d. sächs. Ges. d. Wissensch. 1854 p. 255 sq. Daremberg-Saglio p. 1517, 2, Fahz p. 126-7 Dedo p. 18-9, Abt 104-5 Preller-Robert Mythol. I 375, 2 etc.).

§. 604. Die Zauberin bei Theokrit aber verwendet noch ein zweites verwandtes Instrument, den Zauberkreisel oder ῥόμβος, ebenfalls aus Bronze (Id. II 30): χὡς δινεῖθ' ὅδε ῥόμβος ὁ χάλκεος ἐξ Ἀφροδίτας, / ὣς τῆνος δινοῖτο ποθ' ἁμετέραισι θύραισιν. „Wie diesen Kreisel aus Erz Aphrodite beweget, also möge sie jenen hertreiben zu unserer Pforte." Auch Aelian Hist. animal. XIII. 2, 10, XV 19 kennt ihn, Properz El. II 28 III 6. 26, Horaz Epod. XV 7 und andere, stets im Liebeszauber, aber auch die Zauberpapyri erwähnen dieses Instrument des Sympathiezaubers (Pap. Paris. 2296, 2335), doch nennt der Pariser Papyr. l. 2296 einen eisernen Kreisel (ῥόμβος σιδηροῦς). Das waren Kreisel, ganz wie die, womit die Kinder heute noch spielen, die sich horizontal um ihre Axe drehen und so auch weiter bewegen. Eine Abart derselben beschreibt Psellus mit seinem Ἑκατικὸς στρόφαλος „HekateKreisel": „dieser ist", sagt er, „σφαῖρα χρυσῆ, μέσον σάπφειρον περικλείουσα, διὰ ταυρείου στρεφομένη ἱμάντος, δι' ὅλης αὐτῆς ἔχουσα χαρακτῆρας, ἣν δὴ στρέφοντες ἐποιοῦντο τὰς ἐπικλήσεις. καὶ τὰ τοιαῦτα καλεῖν εἰώθασιν ἴυγγας εἴτε σφαιρικὸν εἶχον, εἴτε τρίγωνον εἴτε καὶ ὅτι σχῆμα... Ἑκατικὸς δὲ καλεῖται ὡς τῇ Ἑκάτῃ ἀνακείμενος (De orac. Chald. Sp. 1133). All das sagt er als Erklärung zum Vers der Oracula Chaldaica: Ἐνέργει περὶ τὸν Ἑκατικὸν στρόφαλον. (Dasselbe kürzer auch Nicephoros Gregoras Scholia Sp. 540.)

§. 605. Die grösste Bedeutung aber erlangten die Metalle infolge der Astrologie, da diese „Wissenschaft" jedem Planeten ein bestimmtes Metall zuteilte, was wieder in der Alchemie besonders ausgebaut wurde (Berthelot Les alchimistes grecs p. 24). Jedenfalls hat auch Proclus seine Planeten-Metall-Liste von den Astrologen übernommen.

Er schreibt nämlich Ad Tim. I p. 14 b: φυσικὸς ὁ χρυσὸς καὶ ἄργυρος καὶ ἕκαστα τῶν μετάλλων ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων ἀπὸ τῶν οὐρανίων ἐν γῇ φύεται θεῶν καὶ τῆς ἐκεῖθεν ἀπορροίας (cf. oben § 143). λέγεται γοῦν Ἡλίου μὲν ὁ χρυσὸς Σελήνης δὲ ὁ ἄργυρος, Κρόνου δὲ ὁ μόλυβδος καὶ Ἄρεως ὁ σίδηρος· ταῦτα δὴ οὖν γεννᾶται μὲν ἐκεῖθεν, ὑφίσταται δὲ ἐν γῇ καὶ οὐκ ἐν ἐκείνοις τοῖς τὰς ἀπορροίας ἀφιεῖσιν... κατὰ τὰς ἐξ αὐτῶν ἀπορροίας ἐνταῦθα συμπήγνυται" d.h. die Metalle werden durch die ἀπόρροιαι der Planeten erzeugt, doch entstehen sie nicht in den Planeten und finden sich auch nicht in ihnen, sondern vielmehr bloss auf der Erde. Die Liste der Planetenmetalle bringt Proclus bei Olympiodor Meteor. III p. 59: ἑκάστῳ τῶν ἀστέρων ὕλη τις ἀνάγεται ἡλίῳ μὲν ὁ χρυσός, Ἑρμῇ κασσίτερος, Ἀφροδίτῃ χαλκός. Daraus ergibt sich für Proclus folgende Liste: Saturn Κρόνος – Blei, [Iuppiter – Elektron?] Mars Ἄρης – Eisen, Sonne Ἥλιος – Gold, Venus Ἀφροδίτη – Erz (Bronze), Mercur Ἑρμῆς – Zinn, Mond Σελήνη – Silber. Die gleichen Zuteilungen auch Schol. Pindar Isthm. V 2 Ol. I, 4, 5 Nonnus Dionys. 25, 390 sq. Eustath. ad Il. I 15 p. 224 u.a. cf. Parthey Ab-

handlungen Acad. Berlin 1865 p. 114. §. 606. Doch zeigt sich in der Zueignung der Metalle an die Planeten ein Schwanken; ich lasse die Tabelle folgen, die Kopp Palaeogr. crit. III 346 auf Grund älterer Bearbeitungen des Materials wie Kircher Oedip. II 2. 36. 179; Beda Op. I 372; Du Cange Glossar. Graec. anlegte.

Planet	Du Cange p. 16	Celsus bei Origines p. 290	Du C. p. 17 Agrippa	Beda I 372	Du C. p. 8-9	Kircher p. 179	Kircher p. 36.
Saturn	Blei	dto.	dto.	coloris ferrei	dto.	dto.	dto.
Iuppiter	Eisen	Bronze	Zinn	coloris electr.	~	Bronze	Zinn
Mars	Electron	κεραστοῦ νομίσματος	Eisen	coloris aerei	~	Eisen	Eisen
Sonne	Gold	dto.	dto.	coloris aurei	dto	dto	dto
Venus	Bronze	Zinn	Bronze oder Kupfer	coloris stannei	Bronze	Zinn	Kupfer
Mercur	Zinn	Eisen	Quecksilber	coloris plumb.	Zinn	Kupfer	Quecksilber
Mond	Silber	dto	dto	coloris argent.	dto	dto	dto

Als Übereinstimmung ergibt sich also bloss: Saturn (Kronos) - Blei [doch Beda: Eisen] / Sonne (Helios) - Gold / Mond (Selene) - Silber.

§. 607. Auch die Zauberpapyri schreiben genau vor, was für Metalle zu verwenden sind, besonders für die Platten λάμναι, πέταλα, worauf die Zauberformeln oder -Charaktere einzugravieren sind, und ebenso auch für die zu verwendenden Leuchter, Gefässe und Götterbilder oder Sympathiepuppen. Auch das Metall der Nadeln, βελόναι, womit die Platten zu gravieren oder die Sympathiepuppen zu durchbohren sind, wird angegeben (meist sind sie aus Erz, χαλκός). Im allgemeinen aber lässt sich bloss das Blei als durchwegs von böser Bedeutung erweisen, indem es fast regelmässig im Schadenzauber Verwendung findet. Dagegen sind Zinn, Bronze und Gold gewöhnlich das Material für Schutz verleihende Amulete; deshalb finden sich diese 3 Metalle auch in der Medicina magica besonders verwendet, um die bösen Krankheitsdaemonen abzuwehren:

für das Zinn, κασσίτερος, vergleiche man z. B.: Marcellus 21_{2} Heim, Incant. N° 66), 21_{8} (N° 193), 22_{9} (N° 194), Hippiatrica pag. 69 c. 44 (N° 213), p. 128 c. 1206 (N° 214); für das Gold (χρυσός): Marcellus 8_{59} (N° 180), 29_{26} (N° 197), Alexander von Tralles II p. 583 (N° 204). Das Blei dagegen fehlt hier gänzlich. Beachtenswert bei den Zauberpapyri aber ist namentlich der Pap. Lond. 121 l. 591 wo es heisst: Φυλακτήριον σωματοφύλαξ πρὸς δαίμονας, πρὸς φαντάσματα, πρὸς πᾶσαν νόσον καὶ πάθος, ἐπιγραφόμενον ἐπὶ χρυσέου πετάλου ἢ ἀργυρέου ἢ κασσιτερινοῦ ἢ εἰς ἱερατικὸν χάρτην, φορούμενον στρατιωτικῶς... Hier also lässt das Recept die Wahl zwischen Gold, Silber und Zinn frei, ähnlich auch Pap. Lond. 124 l. 26 in einem θυμοκάτοχον... πρὸς ἐχθροὺς καὶ / κατηγόρους καὶ λῃστὰς καὶ φόβους καὶ φαντασμοὺς ὀνείρων· λαβὼν λάμναν χρυσᾶν ἢ ἀργυρᾶν χάραξον ἐπ' αὐτῆς τοὺς χαρακτῆρας καὶ τὰ ὀνόματα etc.

§. 608. Anders dagegen steht es mit dem Blei; denn dieses als das Metall des Kronos, Saturn, erscheint nur im Schadenzauber, beziehungsweise Gewaltzauber, d. h. Zauber, durch den jemand Gewalt angetan werden soll, dazu gehört auch der φιλτροκατάδεσμος θαυμαστός des Papyr. Paris 296 sq (cf. Kuhnert Rhein. Museum 49, 1894, p. 45 sq.): Aus Wachs werden 2 Sympathiepuppen gemacht, eine weibliche, die das Mädchen vorstellt, das sich der Magus zutreiben lassen will, und eine mit einem Schwert bewaffnete männliche, der Daemon, der die weibliche Figur mit dem Schwert bedroht; dann wird jeder einzelne Körperteil der weiblichen Figur mit einem Dæmonennamen beschrieben und von je einer Bronzenadel (im Ganzen sind es 13) durchbohrt, wobei eine Fluchformel, λόγος, zu sprechen ist. l. 328 sq. heisst es dann: καὶ λαβὼν πλάτυμμα μολυβοῦν γράψον τὸν λόγον καὶ δίωκε· καὶ συνδήσας τὸ πέταλον τοῖς ζῳδίοις μίτῳ ἀπὸ ἱστοῦ, ποιήσας ἅμματα τξε' λέγων ὡς οἶδας· "Ἀβρασαξ, κατάσχες" (Abrasax hat den Zahlenwert 365! cf. §. 705 und Papyr. Lond. 121 l. 460) τίθεται ἡλίου δύνοντος παρὰ ἀώρου ἢ βιαίου θήκην (cf. oben §. 351), παρατιθῶν αὐτῷ καὶ τὰ τοῦ καιροῦ ἄνθη (als Opfer für den νεκυδαίμων)· λόγος ὁ γραφόμενος: s. oben §. 249. In der §. 421 behandelten Διαβολὴ πρὸς Σελήνην l. 2455 sq. sind die der Göttin verhassten Opferingredienzien, durch deren Darbringung der Zorn der Göttin gereizt werden soll, nach der Vorschrift in l. 2465 in einer Bleibüchse aufzubewahren (ἀποθέμενος εἰς πυξίδα μολυβῆν). – Im Papyr. Lond. 46 l. 308 sq. wird in einem umständlichen Lähmungszauber, θυμοκάτοχος, durch den Anschläge des Gegners zunichte und er selbst dem Magier unterworfen werden soll, ein μολυβοῦν πέταλον verwendet; Ausführer des Zaubers und Vollstrecker soll ein Totendaemon sein, bei dessen Grabmal die Platte mit andern Sympathiemitteln vergraben wird. §. 609. Im κάτοχος παντὸς πράγματος des Papyr. Lond. 121 l. 437-66, der sich an Osiris, natürlich als Herrn der Totenseelen, richtet, ist der Befehl des Magiers εἰς πλάκα μολυβῆν ἀπὸ ψυχροφόρου τόπου, also wohl auf das Stück einer Bleiröhre von einer Kaltwasseranlage zu schreiben (hier ist auch die „ephesische Zauberformel" Ἄσκι Κατασκι aufzuschreiben, die als λόγος Ὀρφικὸς bezeichnet wird, cf. u. §. 760 sq.). Denn auch in einem andern Zauber desselben Papyrus l. 404 sq. heisst es: Φιμωτικὸν καὶ ὑποτακτικὸν γενναῖον καὶ κάτοχος· λαβὼν μόλυβον ἀπὸ ψυχροφόρου σωλῆνος ποίησον λάμναν καὶ ἐπίγραφε χαλκῷ γραφείῳ ὡς ὑπόκειται καὶ θὲς παρὰ ἄωρον.

§. 610. Hier und auch sonst sind die Böses bewirkenden Namen, Formeln und Charaktere jedenfalls deshalb gerade mit einem Bronzegriffel einzugravieren, damit beim Schreiben die schlimme Wirkung dieser Zeichen nicht durch den Griffel in die Hand des Schreibenden ausstrahle: das den bösen Dæmonen antipathische Erz isoliert seine Hand und macht das unmöglich. – Ähnlich auch im Pap. Lond. 121 l. 993 sq.: ἄλλο καὶ ὑποτακτικόν. λαβὼν λεπίδα μολυβῆν ἀπὸ ζυγοῦ μούλων (= lat. mulorum, also „Blei von einem Maultiergespann", das Maultier ist der Bastard von Pferdestute und Eselhengst, ist also von „väterlicher" Seite her typhonisch) καὶ γράφε χαλκῷ γραφείῳ τὰ ὑποκείμενα ὀνόματα καὶ τοὺς χαρακτῆρας καὶ θὲς ὑπὸ τὸ πέλμα σου τοῦ εὐωνύμου ποδὸς λιβανωτίσας ἐπιμελῶς· εἰσὶν δὲ· jetzt folgen die ὀνόματα und χαρακτῆρες: also ein Sympathiezauber ganz so wie der in §.153 ausgeschriebene. Nur in l. 425 sind die Formel und χαρακτῆρες auf eine Zinnplatte geschrieben: κάτοχος· γράφε εἰς πέταλον κασσιτερινὸν χαλκῷ γραφείῳ πρὶν ἡλίου ἀνατολῆς τὰ ὀνόματα etc. ἔπειτα βάλε εἰς ποταμὸν ⟨ἢ⟩ εἰς θάλασσαν πρὶν ἡλίου ἀνατολῆς· συνεπίγραφε καὶ τούτους τοὺς χαρακτῆρας etc. „θεοὶ κραταιοί, κατέχετε" κοινά, ὅσα ἂν θέλεις. §. 611. Hier erscheint das Blei also durchwegs im Schadenzauber, als Sympathiemetall böser, feindseliger Daemonen; denn es war ja dem astrologisch unheilvollen Saturn (Kronos) geweiht, der ein βίαιος ist, ein Vergewaltigter durch seinen Sohn Zeus, Juppiter, voll Hass, Rachgier und Schadenfreude. Daher sind die meisten erhaltenen antiken Fluchtafeln aus seinem Metall, dem Blei, angefertigt, oft wird er selbst darauf angerufen. Interessant ist folgende Stelle aus dem Testament Salomo's (Sp. 1321), die aber wohl nicht ganz in Ordnung ist: Beelzebub schickt dem Salomo den weiblichen δαίμων 'Ονοσκελίς „Eselsfuss" (cf. oben §211); auf die Frage, woher sie stamme, antwortet sie: 'Απὸ φωνῆς ἀκαίρου τῆς καλουμένης ἠχοῦς (Text: τοῦ καλουμένου ἤχου), ἀνθρώπου ⟨τινὸς ἀπὸ⟩ μολύβδου (Text μολίβδου) ἀφέντος ⟨αὐτὴν⟩ ἐν ⟨τῇ⟩ ὕλῃ ἐγεννήθην: „Ich entstand in dem Metall, da ein Mensch einen schlimmen Klang aus Blei hören liess, den sogenannten Wiederhall." (?) Demnach erscheint hier der böse Dæmon als der stumpfe widerwärtige, daher Böses bedeutende Schall geschlagenen Bleies; dass man aber auch im hellen reinen Klang der Bronze die Stimme eines guten, Böses abwehrenden Daemons zu hören glaubte, habe ich §. 207 bemerkt.

§. 612. Endlich gibt Proclus auch noch eine mystische Erklärung für die Benennung der Zeitalter nach den Metallen; auch hier entspricht das schwarze Eisen dem Irdisch-Menschlichen der Erdregion (Ad Cratyl. 129 p. 76-7 Pasqu.).

§. 613. Bekanntlich teilte man den verschiedenen Planeten auch verschiedene Farben zu und zwar jedenfalls zunächst tatsächlich mit Rücksicht auf die verschiedene Färbung des Lichtes, das sie ausstrahlen. Diese Beobachtungen gehen sicher auf die Babylonier zurück.

Nach Herodot I. 98 hatte die medische Hauptstadt Agbatana 7 Ringmauern mit verschieden gefärbten Zinnen und zwar waren diese von aussen nach innen: weiss, schwarz, purpurn, blau, hellrot, versilbert und vergoldet (λευκοί, μέλανες, φοινίκεοι, κυάνεοι stahlblau, σανδαράκινοι, καταργυρωμένοι, κατακεχρυσωμένοι). Diese 7 Ringmauern stellen die 7 Planeten vor, die sich ringförmig um die Sonne (goldene Zinnen) drehen; es entspricht demnach: goldgelb der Sonne, silberweiss dem Mond, hellrot dem Mercur, stahlblau der Venus, purpurrot dem Mars, schwarz dem Saturn, weissleuchtend dem Juppiter. Andere Berichte teilen der Sonne „strahlend" lucidum διαυγῆ, dem Mond „bläulich" aërium ἀερώδη, dem Mercur „blass" (gelblich, luteum ὠχρόν), der Venus „wechselnd" varium ποικίλον, dem Mars „rot" rubrum, κιρρόν, dem Saturn schwarz, nigrum μέλαν und dem Juppiter „leuchtend" candidum λαμπρόν zu. Hingewiesen sei auch auf den Zauberpapyrus Erzherzog Rainer N°1 (Denkschriften der Wiener Academie 42 p. 65-6 aus Arsinoë saec. IV. mit wüstestem Synkretismus, denn in diesem Amulet heisst es l. 13 sq.: ὁρκίζω αὐτὸν (i.e. τὸν θεὸν 'Ισραηλ mit Wolfsbeinen und Froschkopf) τοὺς ἑπτὰ κύκλους τοῦ οὐρανοῦ· τὸν πρῶτον…, τὸν δὲ δεύτερον ὑακίνθινον, τὸν τρίτον ἀδαμάντινον, τὸν δὲ τέταρτον μαλαχίτινον (? P. μαλακτητον), τὸν πέμπτον…, τὸν ἕκτον χρυσίτην, τὸν ἕβδομον ἐλεφάντινον so dass sich die Farbenreihe ergeben würde: 1)… 2) violett (dunkelblau), 3) stahlgrau (!), 4) lichtgrün (?), 5)…, 6) goldgelb, 7) weiss. Cf. Kopp Palaeogr. cr. III 334-5.

§. 614. Die mittelalterliche Astrologie endlich setzte gleich: die Sonne – helleuchtend, den Mond – weiss, den Mercur – grau, die Venus – blau, den Mars – feuerrot, den Saturn – bleifarbig und den Juppiter goldgelb. Bei der Sonne (Gold), dem Mond (Silber) und dem Saturn (Blei) decken sich die Farben (goldgelb, strahlend, helleuchtend; weiss; schwarz) mit den Metallen. Bei der grossen Bedeutung, die den Planeten und ihren ἀπόρροιαι auf die ganze Schöpfung zugeschrieben wurde, mag auch die Beachtung der Farben im Zauberglauben vielfach mit astrologischen Thesen zusammenhängen.

§. 615. In den Zauberpapyri indessen treten die Farben nicht nennenswert hervor. Nur auf die Stellung von Rot sei hingewiesen. Als rot oder rötlich galt den Ägyptern Seth-Typhon, der Böse. So sagt Plutarch De Iside 22: Die Ägypter selbst berichten, Hermes (Thoth) sei von Körper verkrüppelt, γαλιάγκων, Typhon von Farbe rötlich, πυῤῥός, Horus weiss, λευκός, und Osiris schwarz, μελάγχρους, gewesen.

Aus diesem Grunde brachte man Rotes, Rötliches, Rotgelbes, Gelbliches und Fahles mit Seth-Typhon in Verbindung. Man verspottete und misshandelte rothaarige Leute, ja in alter Zeit sollen sie sogar geopfert worden sein, denn Typhon selbst war rotköpfig, πυῤῥός gewesen. Auch das rotgelbe Gold war verhasst: da-

her wurden die, welche dem Helios opfern wollten, gewarnt, Gold in den Tempel mitzunehmen (l.c. 30. cf. oben §. 598 n. 31). Deshalb opferte man dem Seth selbst rote Rinder und auch der manchmal fahl-rötlich gefärbte Esel ward deshalb dem Seth zugeeignet (l.c. 31). Daher hatte man nicht nur vor roten Dingen einen Abscheu, sondern benannte auch umgekehrt verabscheute Dinge als rot.

Als Beleg sei ein Zauberspruch aus dem Papyrus Ebers nach Wiedemanns Übersetzung, Magie p. 26, angeführt, der auch sonst Beachtung verdient; diese Formel sollte bei der Herstellung jedweder Arznei recitiert werden: „Es löse, es löse Isis! Es ward gelöst Horus durch Isis von allem Leid, welches ihm zufügte sein Bruder (sic) Seth, als er seinen Vater Osiris tötete. O Isis, Grosse der magischen Formeln, löse mich, befreie mich aus der Hand aller schlechten, bösen roten Dinge, aus der Krankheit, die von einem Gotte, und der Krankheit, die von einer Göttin stammt, von einer männlichen Todesart und einer weiblichen Todesart, von einem männlichen Übel und einem weiblichen Übel, das sich in mir ausbreitet, geradeso wie du löstest, geradeso wie du befreitest deinen Sohn Horus. (Tue dies) da ich hineinging in das Feuer und herausging aus dem Wasser und nicht fiel in die Schlingen jenes Tages.. O rette mich aus der Hand aller schlechten, bösen roten Dinge, aus der Hand der von einem Gotte ausgehenden Krankheit und der von einer Göttin ausgehenden Krankheit, von einer männlichen Todesart und einer weiblichen Todesart!" — Im griechischen Aber- und Zauberglauben hatte purpurrot abwehrende, schützende Bedeutung cf. Theokrit Id. II $_2$, Maximus Tyrius, Dissert. 26, 2 (Befragung des Trophoniosorakels); Etymolog. Magnum 429, 42 (ἡμεροκαλλές); Clemens Alex. Stromat. VII. 4, 843 πυρρὰ ἔρια bei den καθαρμοί); Photius p. 133; Petron. Sat. 131 Büch.; p. 97 $_{22}$ sq.: „lapilli, quos ipsa praecantatos purpura involverat" bei einer Lustration); cf. Pap. Lond. 46 l. 402 ἅμμα φοινίκιον; cf. Rohde, Psyche I 226, 3 (Purpur-Totenfarbe); Diels Sibyllin. Blätter p. 70 n.; Samter Familienfeste p. 40 sq. 53 sq.; v. Duhn „Rot und tot", Arch. f. Religionswiss. 9, 1906, p. 1 sq. Abt Apol. p. 148. Daher wird Rot auch von den Zauberpapyri in den Anweisungen über die Amulete, φυλακτήρια, erwähnt.

§. 616. Im schärfsten Gegensatz stehen natürlich weiss und schwarz; nach Pythagoras war weiss Symbol des Guten, Schwarz des Bösen: τὸ μὲν λευκὸν τῆς τἀγαθοῦ φύσεως, τὸ δὲ μέλαν τοῦ κακοῦ (Diogen. Laërt. 8, 1, 35). Denn Schwarz ist natürlich auch die Totenfarbe und Farbe der Unterirdischen. So sagt Hippokrates De morbo sacro I p. 589 ausdrücklich: „θανατῶδες γὰρ τὸ μέλαν nach der Weisheit der ἀγύρται, μάγοι und καθαρταί."

Ähnliche Bedeutung scheint auch das Dunkelblaue, Violette, gehabt zu haben; denn Artemidor sagt (Onirocrit. I. 77): Dunkelblaue Veilchen (im Traume) weissagen den Tod; denn es enthält die dunkelblaue Farbe eine gewisse sympathische Beziehung zum Tode."

§. 617. 618. Im demotischen magischen Papyrus wird die Anfertigung eines Fadenamulets beschrieben (col. III p. 39-33-sq.): „Nimm ein Leinenband aus 16 Fäden, 4 weissen, 4 grünen, 4 blauen, 4 roten und mach daraus einen einzigen Bund, ... und binde ihn an den Leib des Knaben [der den Epopten vorstellt]."

Ein ähnliches vielfärbiges Fadenamulet ist wohl auch mit dem „licium varii coloris filis intortum" bei Petronius gemeint (Sat. 131 p. 97 $_{22}$ Büch.) und Vergil Ecl. 8, 73 sq. werden „discolora licia" als Fessel im Schadenzauber erwähnt; die Erklärung dazu besagt, dass die Fäden rot, weiss und schwarz gewesen seien (Servius ad l.c.). Da sich diese 3 Farben auch am Gewand der Luna bei Apuleius Metam. XI. 2 finden, hat man das Rot auf Artemis, das Weiss auf Selene und das Schwarz auf Hecate bezogen, auf die 3 Erscheinungsformen derselben Göttin über, auf und unter der Erde (M. C. Sutphen Stud. in honour of B. Gildersleeve Baltimore 1902 p. 324-6). Dazu stimmt es, dass man diese 3 Reiche auch durch die 3 Metalle Gold (rotgelb), Silber (weiss) und Eisen (schwarz) symbolisierte (cf. o. §. 600). Die Farbenmischung wie im demot. Papyrus hat vielleicht nur bezweckt, die bösen Daemonen abzulenken und zu verwirren, da dies für grellbunte Amulete gegen den Daemon des bösen Blicks nachgewiesen ist; doch muss man bisweilen auch das Gegenteil angenommen haben, da bunte Wollkränze (= Zauberbinden) im Traume zu sehen, durch ihre Buntheit Verzauberungen und Behexungen andeuten sollten (Artemidor Onirocrit. I. 77; cf. überhaupt Abt Apologie p. 74 sq.).

2. Capitel.

Der menschliche Körper als Mikrokosmus in seiner Sympathie zum Makrokosmus. Die magischen Menschenopfer.

§. 619. Schon gelegentlich der Darstellung des Seelenabstiegs durch die 7 Planetensphaeren des Kosmos in den Leib (§. 295) habe ich darauf hingewiesen, dass die Seele dabei 7 pneumatische Leiber anlegt und zugleich mit ihnen die Disposition zu allerhand Affecten und Äusserungen des Seelenlebens (s. §. 297) empfängt. Beim Absterben,

bei der Auflösung des sterblichen Leibes muss natürlich die Seele, wenn sie dann durch die 7 Planetensphæren wieder nach oben steigt, alle diese πάθη und ἐνεργείας den einzelnen Planeten zurückgeben (Hermes Trismeg. Poimander c. IX 576)

Daraus folgt, dass diese ἀπόρροιαι der 7 Planeten, mithin des ganzen Kosmos während des irdischen Lebens im Menschen wirken, oder eigentlich die 7 Planeten selbst, wie folgende Verse deutlich besagen (Theon von Alexandria bei Stobæus Eclog. I 6.174): Ἑπτὰ πολυπλανέες κατ' Ὀλύμπιον ἀστέρες οὐδόν… / οἱ δ' αὐτοὶ μερόπων ἔλαχον γένος· ἔστι δ' ἐν ἡμῖν / Μήνη, Ζεύς, Ἄρης, Παφίη, Κρόνος, Ἥλιος Ἑρμῆς. / Δάκρυ μέν ἐστι Κρόνος, Ζεὺς δ' αὖ γένεσις, λόγος Ἑρμῆς. / θυμὸς Ἄρης, Μήνη δ' ἄρ ὕπνος, Κυπέρεια δ' ὄρεξις, / Ἥλιος δὲ γέλως….

Auch hier bezieht sich der Einfluss der Planeten zwar noch durchwegs auf die Seele und ihre Affecte; da aber der Leib das Werkzeug der Seele ist, so ist es selbstverständlich, dass auch jene Organe des Leibes, die man als Sitz dieser Affecte betrachtete, mit den gleichen Planeten in Sympathie stehen müssen. Übrigens wies schon Plato die Erschaffung des sterblichen Leibes den Planetengöttern selbst zu (s. o. §. 279). Daher ist auch der Einfluss der Planeten (und der ihnen zugeteilten Decane) auf den Körper, seine inneren und äusseren Teile sehr bedeutend.

§. 620. Die Wurzeln dieser Lehre, die für die Astrologie die Grundlage bildete, haben wir jedenfalls in Mesopotamien, der Heimat der Planetenbeobachtung und -Verehrung, zu suchen, wo die Χαλδαῖοι die Lehre von der Sympathie des Irdischen mit dem Himmlischen auf den ganzen Kosmos ausdehnten (Philo, de migratione Abrah. p. 415 D). Aus den Keilschrifttexten lässt sich nun auch die Zuteilung bestimmter Körperteile an bestimmte Planeten belegen und analog damit auch die Lehre, dass jeder Körperteil und jedes Organ einem bestimmten Gott, Dæmon oder auch einer bestimmten Dæmonenklasse zugeteilt ist, den diese Daemonen auch schädigen können. So fällt der Rumpf den Ekimmu (s. o. §. 354), die Hände den Gallu, die Füsse den Ilu zu. Andere Texte wieder weisen den Kopf den Ašakku zu, die Seele den Namtaru (s. o. §. 193), das Genick den Utukku (s. o. §193) und die Brust den Alu (s. o. §193 und Fossey, Magie Assyr. p. 34.).

§. 621. Diese Lehre muss im 3. nachchristlichen Jahrhundert auch im Occident allgemein verbreitet gewesen sein, da Porphyrius in seinem Brief an Anebo bei Iamblichus De Myster. IX 7 p. 281 Parthey ausdrücklich bemerkt: δοκεῖ τισιν ὅτι καὶ κατὰ μέρη τοῦ σώματος ἐφεστήκασιν δαίμονες ὑγιείας καὶ τοῦ εἴδους καὶ τῆς ἕξεως τῆς ἐν αὐτοῖς ὄντες συνοχεῖς· καὶ ὅτι εἷς ἐπὶ πᾶσι κοινῶς ἐπιβέβηκε προστάτης.

Hier also erscheinen Dæmonen, die je einem Gliede zugeteilt, für seine Gesundheit Sorge zu tragen haben, alle insgesamt aber einem einzigen Dæmon untergeordnet sind, jedenfalls dem persönlichen Schutzdæmon des Individuums, dem ἴδιος δαίμων. (Iamblichus bekämpft l. c. diese Lehre als widersinnig. Denn es vertrage sich nicht mit der Vernunft, dass ein Geschöpf etwas in sich Einheitliches sei und doch unter der Obhut einer Vielheit von Wesen stehe; immer nämlich müsse das Herrschende einfacher sein, als das Beherrschte. Daher darf man nur einen einzigen schützenden Dæmon annehmen, der das Geschöpf in seiner Gesamtheit behüte, nämlich den ἴδιος δαίμων). Cf. ad Parmenid. III. 54-5 pag. 641 Stallbaum. Proclus aber bringt auch diesen Satz der Dæmonologie mit der platonischen Ideenlehre in Verbindung und substituiert unter jene Gliederdæmonen die göttlichen Ideen dieser Glieder; er sagt nämlich: „τῶν δὲ μορίων ἄρα καὶ αὐτῶν εἴδη φήσομεν, ὡς μὴ μόνον ἀνθρώπου παράδειγμα ποιεῖν, ἀλλὰ καὶ δακτύλου καὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ἑκάστου τῶν τοιούτων… καὶ εἴ με δεῖ τοὐμὸν εἰπεῖν, δαιμονίας εἶναι καὶ τούτων αἰτίας διωρισμένας οὐκ ἀπογνωστέον, ὡς δηλονοῦν καὶ αἱ ἐπικλήσεις τῶν ἐπὶ δακτύλου καὶ καρδίας τεταγμένων…" Hier ist besonders die Erwähnung der ἐπικλήσεις, der Anrufungen dieser Gliederdæmonen bemerkenswert. Die Paraphrasis Tetrabibl. III. 7 p. 209 macht die Planeten als solche Dæmonen namhaft: ὁ μὲν Κρόνος (Saturn) κύριος ἀκοῆς δεξιᾶς καὶ σπληνὸς καὶ κύστεως· ὁ δὲ τοῦ Διὸς (ἀστήρ, Iuppiter) χειρὸς καὶ πνεύμονος, ὁ δὲ τοῦ Ἄρεως (Mars) εὐωνύμου ἀκοῆς etc. Auch Firmicus Maternus kennt das; er weist nämlich dem Saturn das rechte Ohr, die Milz und Gallenblase zu, dem Iuppiter das linke Ohr und die Leber, dem Mars die Leber und Nase, der Sonne den Kopf, den Atem und das rechte Auge, der Venus die Nase, dem Mercur den Mund, die Zunge und die Hände und dem Mond das linke Auge (Mathesis II 10). Auch andere Schriftsteller bieten derartige Listen und überall zeigen sich Abweichungen und Verschiedenheiten. Noch der späte Fulgentius Mitolog III. 7 sagt: „Putarunt pagani singulas partes in homine deos singulos obtinere, ut Iovem caput, Minervam oculos,

Iunonem bracchia, cinctum Martem, renes et inguina Venerem, pedes Mercurium, sicut Democritus in Physiologumenis scripsit." Richtig bemerkt Lobeck Aglaopham. II 926-7 zu dieser Liste: „Quae omnia ex epithetis deorum puerili acumine coniecta et conclusa sunt." Demokrit hat um diese Liste keine Verdienste, wenn es auch naheliegend ist anzunehmen, dass er sich auch mit diesen Dingen befasste oder dass wenigstens einschlägige Bemerkungen über dieses Gebiet der Sympathietheorie unter seinem Namen cursierten. §. 622. Endlich sei noch auf Irenaeus I 14.3 hingewiesen, der mit Epiphanius 34.5 berichtet, die Haeretiker, Gnostiker, pflegten die Körperteile mit den Buchstaben des griechischen Alphabets zu bezeichnen und zwar den Kopf mit α und ω, den Hals mit β, ψ, die Schultern und Hände mit γ, χ, die Brust mit δ, φ, das Zwerchfell (διάφραγμα) mit ε, υ, den Rücken mit ξ, τ, den Bauch mit η, σ, die Schenkel mit θ, ρ, die Knie mit ι, π, die Schienbeine mit κ, ο, die Knöchel mit λ, ξ, und die Füsse mit μ, ν. Hier ist die Verteilung den Buchstaben allerdings eine ganz mechanische in 2 Reihen von α bis μ und von ν bis ω, doch glaube ich, dass dieser Gewohnheit der Gnostiker, der sicher abergläubische Vorstellungen zu Grunde liegen, auf die Zuweisung der einzelnen Glieder an die einzelnen Planeten zurückgeht, vermittelt durch die Identificierung der Planeten mit den 7 Vocalen, von der in §. 150 gesprochen wurde.

§. 623. Mit der Zuteilung der Körperteile an die Planeten scheint man aber auch praktische Zwecke verfolgt zu haben. Darauf weist der Abschnitt des Melampus über das Zucken der Finger hin, woraus man die Zukunft erschloss (De palpitatione p. 482 sq. ed. J. G. F. Franzin, Scriptores Physiognomoniae veteres, Altenburg 1780.).

Dort heisst es nämlich: δάκτυλος μικρὸς τῆς δεξιᾶς χειρὸς ἀλλόμενος πίστεως μείζονος ἀξιωθήσεσθαι δηλοῖ ἐπειδὴ Ἑρμοῦ ἐστιν ὁ δάκτυλος. ⟨ἐν⟩ ἄλλοις (i.e. in andern Handschriften) στερέωσιν δηλοῖ, δούλῳ διαβολήν, παρθένῳ ψόγον, χήρᾳ ὕβριν. – ὁ μετὰ τὸν μικρὸν δεύτερος δάκτυλος τῆς δεξιᾶς χειρὸς ὁ καλούμενος παράμεσος ἀλλόμενος πολλῶν χρημάτων κυρίευσιν σημαίνει. ἔστι γὰρ Ἡλίου ὁ δάκτυλος. ἄλλως πολλῶν ἀγαθῶν ἐπίκτησιν δηλοῖ, δούλῳ κακόν, παρθένῳ συμβουλήν, χήρᾳ εὐφροσύνην. – δάκτυλος ὁ τρίτος τῆς δεξιᾶς χειρὸς ἤτοι ὁ μέσος βασκανίας δηλοῖ καὶ λοιδορίας. Κρόνου γὰρ ὁ δάκτυλος. ⟨ἐν⟩ ἄλλοις δόξαν γενέσθαι δηλοῖ, δούλῳ ὑποταγήν, παρθένῳ νόσον, χήρᾳ ὠφέλειαν. δάκτυλος τέταρτος ἀλλόμενος ζημίαν μεθ' ὕβρεως δηλοῖ. Ἄρεως γάρ ἐστιν ὁ δάκτυλος. ⟨ἐν⟩ ἄλλοις δὲ βλάβην δηλοῖ, ἐλευθέρῳ ἐκκοπήν, παρθένῳ κέρδος, χήρᾳ ὠφέλειαν. – δάκτυλος ὁ μέγας ὁ καὶ ἀντίχειρ καλούμενος ἐπίκτησιν πολλῶν ἀγαθῶν δηλοῖ καὶ ἐπὶ τέκνοις καὶ ἐπὶ γυναικὶ χαρήσεται. ἔστι γὰρ Ἀφροδίτης. ἄλλοις ἀπαλλάξαι δηλοῖ, δούλῳ ἀγαθόν, παρθένῳ ἄνδρα (man denke auch daran, dass der Daumen durch die zur Faust geschlossenen Finger gesteckt, den „cunnus", die Feige συκῆ, vorstellte) χήρᾳ ὠφέλιμον. Demnach also untersteht 1.) der kleine Finger der rechten Hand den Hermes (Mercur), 2.) d. Ringfinger d. r. H. d. Helios (Sol) 3.) d. Mittelfinger ... Kronos (Saturn), 4.) d. Zeigefinger ... Ares (Mars) und 5.) d. Daumen .. der Aphrodite (Venus).

§. 624. Beachtenswert ist, dass der böse Kronos (Saturn) durch Zucken seines Fingers, des Mittelfingers, nur Schlimmes andeutet: Bezauberung durch den bösen Blick, βασκανία, und Beschimpfungen, λοιδορίας, dem Sklaven Knechtung und der Jungfrau Krankheit; nur die Witwe geht hier wie fast überall gut aus. Umgekehrt ist wieder die Venus nur glückbedeutend. §. 625. Auch beim Ringfinger müssen wir noch verweilen. Oben erscheint er dem Helios-Sol zugeteilt, der im Allgemeinen nur Gutes bedeutet (Reichtum und andere Güter, guten Rat und Frohsinn), nur der Sklave kommt schlecht weg. Nun sagt aber der Ägypter Horus bei Macrobius Sat. VII 13.10, dass dieser Finger „conplicatus senarium numerum demonstrat, qui omnifariam plenus perfectus atque divinus est." Dass die Zahl 6 oder eigentlich ein Vielfaches davon aber bei den Ägyptern auf die Sonne bezogen wurde und auch auf das heilige Krokodil, haben wir schon oben aus Plutarch, Aelian, Iamblichus, Clemens und Achilles Tatius erfahren (cf. o. §. 438). Macrobius fährt fort und sagt (VII. 13. 8), dass dieser Finger deshalb mit dem Ringe versehen zu werden pflege, weil hiernach ägyptischer Lehre ein feiner Nervende, der vom Herzen selbst ausgeht; daher muss dieser Finger durch den Ring – jedenfalls als apotropäisches Amulet – geschützt werden. Diese Notiz hat er wohl aus Plutarch (Tischreden IV 3.2); aber auch Apion erzählte das in seinen Αἰγυπτιακά (fr. 7 bei Gellius X 10 F.H.G. III 51). Demnach erscheint hier der Ringfinger sowohl als Sonnen= wie auch als Herzfinger, ich glaube, dass die zweite Bedeutung erst aus der ersten, astrologischen, geflossen ist: denn die Beziehung zwischen Sonne und Herz ist ja dadurch gegeben, dass in der üblichen Reihenfolge der Planeten die Sonne genau so die Mitte in der Reihe einnimmt, wie das Herz als Centrum des menschlichen Leibes galt (Hermes Trismegistus Κόρη Κόσμου bei Stobaeus Eclogae I 49, 45 [I p. 411. 6 sq. Wachsm.] unten §. 631), so ist die Sonne das Centrum des Makrokosmos (der Planetenwelt), das Herz das Centrum des Mikrokosmus (des Menschen cf. u. § 631). Und nun ist es höchst interessant, dass der demotische magische Papyrus col. XII. 18, den „Herzfinger der linken Hand" erwähnt, indem es dort heisst: „(Nimm) Blut von deinem zweiten Finger, dem Herzfinger, deiner linken Hand" (Griffith macht hier auf Apion fragm. 7 aufmerksam), und ebenso auch col. XV. 4.22 und col. XXXII (verso) 7. Also heisst auch hier der Sonnen= Ringfinger „Herzfinger"; im Boheirischen heisst der kleine Finger ϲελουπιν (arab. الخنصر elchindhir Mittelfinger) und sahidisch bedeutet ϲελϩπιν Herz καρδία, πϲελϩπιν ⲛ̄ϩⲏⲧ τὰ ὑποχόνδρια; hier also erscheint wieder der Nachbar des Ringfingers als Herzfinger." Doch kennt derselbe demotische Papyrus auch den „Sonnenfinger", dort Râ-finger genannt; col. XXIX 4-5 wird nämlich die Anweisung gegeben: „Recitiere nieder auf sein (des Mediums) Haupt, senke deinen Râ-finger deiner rechten Hand nieder auf sein Haupt..." e.?r-K qlhe a hry hn (5) ṯ-f n pe-K tb' n p rᶜ n teK.t t.t n wnm. Leider wird hier nicht angegeben, welcher Finger dieser Sonnenfinger

ist. Doch heisst es col. XVI. 29-30 ebenso: „Rufe hinab in sein Haupt ⟨und⟩ berühre sein Haupt mit dem 2. Finger deiner rechten Hand, (mit dem Finger) des ḥyne(?)" e.'r-K qlh a ꜣꜣ-f n pe-K tb' n mḥ II n p(?) ḥyne(?) n teK.t t.t (30) n wnm. Jedenfalls ist auch hier der Râ-Sonnen-finger gemeint, der – wie zu erwarten war – Kein anderer ist als der zweite Finger, vom Kleinen gerechnet, also der „Ringfinger". Auch in der modernen Chiromantie übrigens heisst dieser Finger nach dem alten Sonnengott Apollo: „Apollofinger". Und auch in der Medicina magica spielt gerade diesser Finger bei dem Ausgraben und Praeparieren der Pflanzen und Wurzeln und Verabreichen der Arzneien eine solche Rolle, dass er geradezu der „Medicinfinger" heisst. vgl. oben § 485.

§. 626. Neben den göttlichen Planeten sind es aber auch die Tier-Kreiszeichen, die ζῴδια, die bestimmte Glieder und Körperteile am Menschen beherrschen; auch auf Plinius 11, 103, 2 sei verwiesen, der sagt: „Hinter dem rechten Ohr ist der Sitz der Nemesis und daher führen wir den zunächst auf den Kleinsten Finger folgenden Finger (also wieder den Gold-Ring-Finger), nachdem wir ihn mit dem Mund berührt haben, dorthin, um dort die Verzeihung der Götter für irgendeine Rede (Lästerung) aufzubewahren." Servius wieder teilt (zu Vergils Aen. III 607) das Ohr der Memoria, die Stirn dem Genius, die rechte Hand der Fides und die Knie der Misericordia zu, natürlich mit Rücksicht auf die beKannten Gebräuche der Alten. Über das Verhältnis der ζῴδια zu den Gliedern sagt Paulus von Alexandria Eisagoge 1 p. 11 ed. A. Schado, Wittemberg 1586: τῶν ἀνθρωπείων μελῶν ♈ (der Widder) μὲν τὴν κεφαλήν (Kopf) ᾠκείωται, ταῦρος (♉ der Stier) δὲ τράχηλον (NacKen) κυριεύει, οἱ δὲ H (Zwillinge) ἀκρωμιῶν (Schulterblätter), τοῦ ♋ (Krebs) τὸ στέρνον (Brust) κεκληρωμήθη, ὁ δὲ ♌ (Löwe) τὸν στόμαχον καὶ τὰς πλευράς (Magen und FlanKen), ἡ δὲ ♍ (Jungfrau) τὴν κάτω κοιλίαν (Bauch), ὁ δὲ ♎ (Wage) γλουτῶν (HinterbacKen) δεσποτεύει, ♏ (Scorpion) δὲ τὸ αἰδοῖον (Geschlechtsglied) κέκτηται, ♐ (Schütze) δὲ μηρούς (SchenKel) ♑ (SteinbocK) γόνατα (Knie), ♒ (Wassermann) κνήμας (Schienbeine), ♓ (Fische) τοὺς πόδας (Füsse). Genau ebenso auch bei Manilius Astron. II 453 sq.

Die ganz schematische Verteilung der menschlichen Gliedmassen und Körperteile auf die 12 TierKreiszeichen schrieb man den Ägyptern zu; denn Firmicus Mathes. 8.3 sagt ausdrücKlich: „Locum de signorum per membra divisione Necepso, ut remedia valetudinis inveniret, diligentissime explicavit." Diese „remedia" bestanden natürlich in den schon erwähnten ἐπικλήσεις der Sterngottheiten und Anwendung derjenigen Pflanzen, Steine und der sonstigen Materia medica, die mit ihnen durch Sympathie und Antipathie in Beziehung standen. Auch der Anonymus in Ptolemaei Tetrabiblos übrigens teilt diese Theorie ausdrücKlich den Ägyptern zu (pag. 14.194 Basil. 1559). — Sextus Empiricus dagegen macht mit grösserer WahrscheinlichKeit die Χαλδαῖοι, also die Babylonier, zu Begründern dieser Lehre, wenn er sagt: ἦσάν τινες Χαλδαίων οἳ καὶ ἕκαστον μέρος τοῦ σώματος ἑκάστῳ τῶν ζῳδίων ἀνατιθέντες ὡς συμπαθοῦν. κριὸν μὲν γὰρ κεφαλὴν ὀνομάζουσιν etc. wie oben bei Paulus contra Astrolog. V 341. Ebenso endlich auch bei Firmicus Maternus Math. II 24 pag. 72-3 Kr.: „De signis, quibus partibus corporis sint attributa: explicare debemus signa XII quas partes humani corporis teneant; hoc enim et ad apotelesmata vehementissime proficit, praesertim cum locum valetudinis vel vitii volueris invenire: caput hominis in signo Arietis est, cervix in Tauro, umeri in Geminis, pectus et stomachus in Leone, venter in Virgine, renes (et) vertebrae in Libra, natura in Scorpione, femora in Sagittario, genuscula in Capricorno, tibiae in Piscibus. Sic per haec signa tota membra hominis dividuntur." Dieselbe Bedeutung hatten die TierKreiszeichen natürlich auch im MaKroKosmos; so sagt Hephaestio aus Theben (Apotelesmat. pag. 4): τὸν κριὸν κεφαλὴν τοῦ κόσμου προσαγορεύουσιν, τὸν ταῦρον τράχηλον, τοὺς διδύμους ὤμους, καρκίνον στῆθος etc.

§. 627. Besonders interessant aber ist die Sympathie der menschlichen Körperteile mit den 36 Decanen und ihren Dæmonen, wovon je 3 zu je einem TierKreiszeichen gehörten und denen man in der Astrologie den stärKsten Einfluss auf die Schöpfung zuschrieb.

Darüber ist besonders Firmicus Maternus Mathes. II c. 4 (1-6) IV c. 21 (1-22) bes. 9-20, Hephaestio von Theben Ἀποτελεσματικά oder Ἀστρολογικά ed. C. Camerarius Nürnberg 1532; Salmasius De annis climacteric. Lugd. Batav. 1548 p. 610 sq. und Celsus bei Origenes c. Cels. 8, 58 Sp. 1604-5 zu vergleichen. Sie alle geben Decannamen an, die sie für ägyptisch erKlären und die sich auch zum Teil aus den DenKmälern als ägyptische Namen erweisen liessen. Es haben sich nämlich nicht weniger als 8 altägyptische Decanlisten gefunden, die deutlich genug zeigen, welche Bedeutung auch die Ägypter diesen Sterngruppen beimassen. Es sind die Listen auf dem SarKophag Seti's I. XIX. Dyn. um 1310 vor Chr., an der DecKe des grossen von Ramses II. cc. 1292-1225 erbauten Amontempels auf dem West-Ufer gegenüber von Theben (des Ramesseums; cf. Diodors Beschreibung des Grabes des Osymandyas (Usi-ma-rē; I 98), im Grabe Ramses IV (um 1100) zu Bibân el MuluK, auf dem SarKophag Nectanebos I., 378-361, in den Tempeln von Dendera, Edfu und Esne, auf dem SarKophag des Emsecht aus dem mittleren Reich, 2000-1580, herausgegeben von Legrain, Annales du serv. 1, 1900 p. 79-90. — Für uns Kommt hier eigentlich bloss die Stelle bei Celsus in Betracht, dessen Decannamen wenigstens zum Teil als ägyptische Bezeichnungen der Sterne sich erweisen liessen (für die übrigen Listen v. bes. Lepsius Chronologie 66-7 und Letronne, Observat. sur l'objet des représentations zodiacales qui nous restent de l'antiquité 1824 p. 52; Biot, Memoires de l'Acad. XVI 2. Teil p. 57-8 Zimmermann, Rel p. 84 sq. Für die ägyptische Bezeichnung für δεκανός v. Brugsch Thes. 133-4). Jene Stelle lautet: Αἰγύπτιοι λέγουσιν ὅτι ἄρα τοῦ ἀνθρώπου τὸ σῶμα ἓξ καὶ τριάκοντα διειληφότες δαίμονες ἢ θεοί τινες αἰθέριοι εἰς τοσαῦτα μέρη νενεμημένον (οἱ δὲ καὶ πολὺ πλείους λέγουσιν) ἄλλος ἄλλο τι αὐτοῦ νέμειν ἐπιτέτακται. καὶ τῶν δαιμόνων ἴσασι τὰ ὀνόματα ἐπιχωρίῳ φωνῇ ὥσ-

περ Χνουμὴν καὶ Χναχουμὴν καὶ Κνὰτ καὶ Σικὰτ καὶ Βιοὺ καὶ Ἐρού καὶ Ἐρεβιοὺ καὶ Ῥαμανὸρ καὶ Ῥειανοόρ, ὅσα τε ἄλλα τῇ ἑαυτῶν γλώσσῃ ὀνομάζουσι· καὶ δὴ ἐπικαλοῦντες αὐτοὺς ἰῶνται τῶν μερῶν τὰ παθήματα. τί οὖν κωλύει τούτους τε καὶ τοὺς ἄλλους δεξιούμενον ἂν χρήζῃ τις ὑγιαίνειν μᾶλλον ἢ νοσεῖν καὶ εὐτυχεῖν μᾶλλον ἢ δυστυχεῖν καὶ βασανιστηρίων καὶ κολαστηρίων, ὡς οἴονται, ἀπηλλάχθαι;"

§. 628. Zu 6 dieser 9 Decannamen lassen sich die hieroglyphischen Schreibungen nachweisen, die ich nach Zimmermann Rel. p. 85-6 folgen lasse:

	Celsus:	Hephaestio:	Firmicus Maternus:	Hieroglyphisch:
1	Χνουμήν	Χνοῦμις III. Cancri.	Thiumis III. Cancri.	* oder * „Knm, Knmm" u.a. [Brust]
2	Χναχουμήν (l. Χαχν.? Zimmermann)	Χαρχνοῦμις I. Leonis.	Craumonis I. Leonis.	* „ḥr-Knm", * ḥr-ḥpti-Knm" u.a. [Schultern]
3	Κνάτ	Σμάτ I. Capricorni.	Themeso I. Capricorni.	.... [Knie]
4	Σικάτ	Σικοτ III. Arietis.	Senator (=? sah. ϭιⲛⲱⲣ vita)	„s3-Ḳt" u.a. [Kopf]
5	Βιού	Βιού I. Piscium.	Usiu III. Piscium.	* „biw", * „biw" u.a. [Füsse]
6	Ἐρού	Ἔρω Ἄρου II Tauri.	Suo II. Tauri.	„iʿr" „ʿri.t" u.a. [Nacken]
7	Ἐρεβιού	Ῥηούω Πτιβιού	—	....
8	Ῥαμανόρ	Ῥεμενααρε III. Tauri	Romanae III. Tauri	„rmn-ḥr" u.a. [Nacken]
9	Ρειανοόρ	—	—	....

„Den Decansternen war nach ägyptischem Glauben die Obhut über die Gestirne anvertraut; als ihre Hüter werden die Decane meist in menschlicher Gestalt in Booten fahrend dargestellt (vgl. die Abbildungen bei Budge, The gods of the Egyptians Leipzig 1904 Bd. II p. 304-8). Sie wurden nicht nur selbst zu einer Gottheit in Beziehung gesetzt, der sie, wie aus den Decanlisten im Grabe Seti I. und im Ramesseum erhellt, Opfer bringen, sondern auch selber geradezu als Götter geehrt; das bezeugt ein von Legrain l.c. mitgeteiltes an sie gerichtetes Gebet. Sie gelten auch als Dæmonen, welche die Sonne auf ihrer Fahrt zu bekämpfen hatte, und es liegt die Vermutung nahe, dass sie auch im Volksglauben als solche angesehen und angerufen worden sind. Sie waren ja zumeist in der officiellen Religion wenig beachtete Gestalten, die sich das Volk zu Helfern und Schutzgöttern erkor, und es ist nichts natürlicher, als dass es an sie sich um Gesundung erkrankter Teile ihres Körpers wandte; denn eine Reihe von Decanbezeichnungen sind wirklich von den Körperteilen einer als Mensch gedachten grossen Sternbildfigur hergenommen; so finden sich von ihnen Namen in der Bedeutung: „Kopf, Ohr, Hand, Fuss, Oberarm, Unterarm, Hinterteil" etc. Es war also nur ein kleiner Schritt, von diesen Namen aus die Decane zu Schutzgeistern der einzelnen Glieder des menschlichen Körpers zu machen. Dies lag umso näher, als man auch sonst gewohnt war, die menschlichen Gliedmaßen bestimmten Göttern zum Schutze anzuempfehlen" (V. Totenbuch, c. 42: hier wird das Kopfhaar dem Nu, dem Gott des Urgewässers, empfohlen, der Kopf dem Sonnengott Râ, die beiden Augen der Liebesgöttin Hathor, die beiden Ohren dem schakalköpfigen, die Wege weisenden Gotte Upuaut. cf. Wiedemann, Magie p. 24-5; ähnlich im mag. Papyrus Vatican. ed. Maruchi Monumenta papyracea biblioth. Vaticanae № 36. Papyr. Turin ed. Pleyte, Tafel 125 l. 5 sq.)

Auch Proclus kennt die Anrufung solcher Gliederdæmonen, er sagt Ad Parmen. III 55: καὶ δαιμονίας εἶναι καὶ τούτων αἰτίας διωρισμένας οὐκ ἀπογνωστέον, ὡς δηλοῦσιν καὶ αἱ ἐπικλήσεις τῶν ἐπὶ δακτύλου καὶ καρδίας τεταγμένων (cf. auch Artemidor Onirocr. I 49.70).

§. 629. Interessant ist hier auch das jüdisch-griechische Testament Salomo's Sp. 1342 sq.; es zählt nämlich auch 36 πνεύματα auf, die auf die 12 Tierkreiszeichen aufgeteilt sind und bestimmte Körperteile mit allerhand Krankheiten schlagen, aber auch sonst Unheil über die Menschen bringen; auch hier handelt es sich natürlich um die Decandæmonen. Ich lasse das ganze Stück folgen, da sich hier auch viele andere wichtige Bemerkungen vorfinden; der Text bei Migne ist schlecht, ich hoffe hier manche Stelle überhaupt erst lesbar und verständlich gemacht zu haben: „Βεελζεβούλ, ὁ τῶν δαιμόνων ἔξαρχος, durch Salomo's von Gott geschenkten Zauberring gebannt, zwingt eine Menge δαιμόνια und πνεύματα vor Salomo, der sie ausfragt und dann mit Hilfe seines Ringes zwingt, am Tempel mitzuarbeiten. Endlich treten auch τριάκοντα ἓξ πνεύματα vor ihn, αἱ κορυφαὶ αὐτῶν ὡς κύνες ἄμορφοι· ἐν αὐτοῖς δὲ ἦσαν ἀνθρωπόμορφοι, ὀνοπρόσωποι, βουπρόσωποι καὶ πτηνοπρόσωποι. Salomo fragt sie, wer sie seien; da antworten alle μιᾷ φωνῇ: Ἡμεῖς ἐσμὲν τὰ τριάκοντα ἓξ στοιχεῖα, οἱ κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου· ἀλλ' οὐ δυνήσῃ, βασιλεῦ Σολομῶν, ἡμᾶς ἀδικῆσαι οὐδὲ κατακλεῖσαι οὐδὲ κελεῦσαι ἡμῖν· ἀλλ' ἐπειδὴ Κύριος ὁ θεὸς ἔδωκέ σοι τὴν ἐξουσίαν ἐπὶ παντὸς πνεύματος ἀερίου τε καὶ ἐπιγείου καὶ καταχθονίου, διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς παριστάμεθα ἐνώπιόν σου ὡς τὰ λοιπὰ πνεύματα ἀπὸ Κριοῦ καὶ Ταύρου, Διδύμων τε καὶ Καρκίνου, Λέοντος καὶ Παρθένου, Ζυγοῦ τε καὶ Σκορπίου, Τοξότου καὶ

Αἰγοκέρωτος, Ὑδροχόου καὶ Ἰχθύων. Hierauf ruft Salomo τὸ ὄνομα Κυρίου Σαβαώθ an und fragt jeden einzelnen Decangeist ὁποῖος τρόπος αὐτῶν τυγχάνει und befiehlt jedem, in die Mitte zu treten und seine πρᾶξις anzugeben: τότε προσελθὼν ὁ πρῶτος εἶπεν: „Ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος δεκανὸς τοῦ ζῳδιακοῦ κύκλου ὃς καλεῖται Κριός, καὶ μετ' ἐμοῦ οἱ δύο οὗτοι." — Darauf fragt Salomo: „Wie heisst ihr?" — ὁ μὲν πρῶτος ἔφη: „Ἐγώ, κύριε, Ῥύαξ καλοῦμαι· κεφαλὰς ἀνθρώπων ποιῶ ἀλγεῖν καὶ κροτάφους σκυλεύω· ὡς μόνον ἀκοῦσαι: „Μιχαήλ, ἔγκλεισον Ῥύαξ," εὐθὺς ἀναχωρῶ." — ὁ δὲ δεύτερος ἔφη: „Ἐγὼ Βαρσαφαὴλ καλοῦμαι (cf. βαρσα, βαρξα = Stern, also „Sternengel cf. unten II. §. 207). ἡμικράνιον ποιῶ ἀλγεῖν τοὺς ἐν τῇ ὥρᾳ μου κειμένους. ἐὰν μόνον ἀκούσω: „Γαβριήλ, ἔγκλεισον Βαρσαφαήλ," εὐθὺς ἀναχωρῶ." — ὁ δὲ τρίτος ἔφη: „Ἐγὼ Ἀρατοσαὴλ καλοῦμαι· ὀφθαλμοὺς ἀδικῶ καὶ σφόδρα βλάπτω. ὡς μόνον ἀκοῦσαι: „Οὐριήλ, ἔγκλεισον Ἀρατοσαήλ," εὐθὺς ἀναχωρῶ." Ebenso auch alle folgenden Decandaemonen, wobei auch andere Zaubermethoden zu ihrer Vertreibung angegeben werden. Abschliessend heisst es dann: Als das Salomo hörte, pries er Gott und befahl diesen 36 Decandaemonen ὕδωρ κομίζειν ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ. — Im Ganzen werden folgende Körperteile genannt, welche diese Dæmonen mit Krankheiten plagen: 1.) κεφαλή, κρόταφοι N° 1. — 2.) ἡμικράνιον (N° 2); — 3.) ὀφθαλμοί (N° 3. 4); — 4.) ὠτία (N° 5); — 5.) τράχηλος (N° 6); — 6.) ὦμοι, πήχεις, χεῖρες (N° 7. 13); — 7.) καρδία, φρένες (N° 8); — 8.) κοιλία (N° 9); — 9.) νεφροί (N° 10. 22); — 10.) στόμαχος (N° 15. 17); — 11.) γόνατα (N° 19); — 12.) οὖρος (N° 22); — 13.) κύστις (N° 29); — 14.) πλευραί, ψόαι (N° 24); — 15.) σπλάγχνα (N° 25); — 16.) πνεύμονες (N° 27); — 17.) μήτρα (N° 29); — 18.) νεῦρα (N° 32); — 19.) φάραγξ (N° 33) und 20.) σῶμα καὶ σάρκες (N° 36).

So wird der menschliche Körper zum Mikrokosmus, μικρὸς κόσμος, der mit dem Makrokosmos (μακρὸς κόσμος), der Planetenwelt, sympathisch verbunden und allen ihren ἀπόρροιαι ausgesetzt ist.

Schon oben §. 306 haben wir gesehen, dass sogar der sogenannte Iamblichus, der doch ein prinzipieller Gegner der Astrologie war, diesen Einfluss der Gestirne wenigstens auch für den sogenannten unvernünftigen Teil der Seele gelten lässt. Viel weiter gehen natürlich die Astrologen, die auf Grund dieser Lehre den ganzen Menschen mit Leib und Seele unter die ehernen Gesetze des Makrokosmos beugen und auch die Erkenntnis des Göttlichen nur auf diese Sympathie zurückführen. So sagt z. B. Manilius Astronom. IV. 893 sq. „Quid mirum, noscere mundum / si possunt homines, quibus est et mundus in ipsis / exemplumque dei quisque est in imagine parva?" — Auch Proclus nennt den Menschen μικρὸς κόσμος (Ad Tim. I. pag. 11c) und teilt, was bemerkenswert ist, das αὐγοειδὲς ὄχημα der Seele, also den pneumatischen „Astralleib" der Seele dem Himmelsgewölbe (οὐρανῷ), den sterblichen Leib hier auf Erden aber (τὸ δὲ θνητὸν τοῦτο ὄχημα) der unter dem Monde liegenden Region (τῷ ὑπὸ σελήνην κόσμῳ) zu: Ad Tim. I p. 348. cf. überhaupt Boll, Studien zu Ptolemaeus p. 238 und Bouché-Leclercq L'astrologie grecque 76 sq.

§. 631. Ja man hat auch Länder und Meere in Sympathie zu den Gestirnen gesetzt und die irdische Welt, die Erde und ihre Teile, mit einem Menschen verglichen, dessen einzelne Körperteile den verschiedenen Regionen (Weltgegenden) am Himmel entsprechen. Darüber belehrt Isis ihren Sohn Hor in der Kore Kosmu des Hermes Trismegistus (Stob. Ecl. I 49,45 I p. 411 (W.)): ἡ γῆ μέσον τοῦ παντὸς ὑπτία κεῖται καὶ κεῖται ὥσπερ ἄνθρωπος οὐρανὸν βλέπουσα, μεμερισμένη δὲ καθ' ὅσα μέρη ὁ ἄνθρωπος μελίζεται. ἐμβλέπει δ' οὐρανῷ καθόπερ πατρὶ ἰδίῳ, ὅπως ταῖς ἐκείνου μεταβολαῖς καὶ αὐτὴ τὰ ἴδια συμμεταβάλλῃ. καὶ πρὸς μὲν τῷ νότῳ τοῦ παντὸς κειμένην ἔχει τὴν κεφαλήν, πρὸς δὲ τῷ ἀπηλιώτῃ <τὸν> δεξιὸν ὦμον, <πρὸς δὲ τῷ λιβὶ τὸν εὐώνυμον>, ὑπὸ τῆς ἄρκτου τοὺς πόδας, <τὸν μὲν δεξιὸν ὑπὸ τὴν οὐράν>, τὸν δὲ εὐώνυμον ὑπὸ τὴν κεφαλὴν τῆς ἄρκτου, τοὺς δὲ μηροὺς ἐν τοῖς μετὰ τὴν ἄρκτον, τὰ δὲ μέσα ἐν τοῖς μέσοις." Von der Lage der einzelnen Länder aber hängt auch der Charakter der diese Länder bewohnenden Menschen und Völker ab; weil nun Ägypten in der Mitte liegt, wie die καρδία in der Mitte des menschlichen Leibes, die καρδία aber τὸ τῆς ψυχῆς ὁρμητήριον ist, deshalb, sagt die Isis, sind die Ägypter in jeder Beziehung vor den andern Völkern ausgezeichnet und den Göttern so lieb! — Auch Plutarch De Iside c. 33 sagt, dass die Ägypter die meist schwarze Erde ihres Landes wie das Schwarze im Auge, nämlich Χημία (cf. oben §. 500.2) nennen und vergleichen es mit dem Herzen; denn das Land ist warm und feucht und wird von den südlichen Teilen der bewohnten Erde ebenso eingeschlossen wie das Herz von der linken Seite.

§. 632. Auf die Sympathie der einzelnen Gliedmaßen mit den Gestirngöttern und -Dæmonen geht nun die nicht seltene Aufzählung der Glieder im Schadenzauber zurück; dafür bietet die Fluchtafel bei Wünsch (Antike Flucht. p. 6-7) einen guten Beleg, wo sich eine solche Gliederliste des Verfluchten findet, die mit den Haaren beginnt und den Füssen aufhört.

Ähnliche Listen auch bei Audollent 190; cf. Pradel l. c. p. 262. Interessant ist der schon einige Male erwähnte Liebeszauber des Papyr. Paris. l. 296: der Magus muss aus Wachs eine Sympathiepuppe der spröden Geliebten herstellen, die auf den Knien liegt und die Hände auf dem Rücken gefesselt hat. Irgend etwas vom Körper oder der Kleidung des Mädchens hat er am Kopf oder am Nacken der Figur anzubringen (die sog. οὐσία), dann heisst es l. 304 sq. „Schreib auf das Bild der Person, die dir zugetrieben werden soll, folgendes: auf den Kopf Ἰσεηιαω ιθιουνε βριωλωθιων νεβουτοσουαληθ, auf das rechte Ohr Ουερμηχαν, auf das linke Ohr Λιβαβαωιμαθοθο, auf das Gesicht Αμουναβρεω" und so werden weiter aufgezählt: das rechte und linke Auge, das rechte und linke Schlüsselbein, der rechte und linke Arm, die rechte und linke Hand, die Brust (darauf ist τὸ ὄνομα τῆς ἀγομένης μητρόθεν zu schreiben; denn mit

Namen genannte Einzelpersonen werden immer im Zauber durch Hinzufügen des Mutternamens bestimmt, jedenfalls nach dem Satze: „pater incertus, mater certa.") das Herz, der Bauch, das Geschlechtsglied φύσις, der Hinterteil, die rechte und linke Sohle und dazu immer der Name irgendeines Dæmons, natürlich jenes, unter dessen Obhut jedes Glied stand. Dann aber muss man 13 Bronzenadeln nehmen, damit die aufgezählten und beschriebenen Glieder durchbohren und jedesmal dabei sprechen: πεϱονῶ τὸ ποιὸν μέλος τῆς δεῖνα, ὅπως μηδενὸς μνησθῇ πλὴν ἐμοῦ μόνου τοῦ δεῖνα. Die Absicht des Magus ist klar: er durchbohrt jedes einzelne Glied und ruft den Glieddaemon an, dass er sein ihm anvertrautes Glied am Körper des Mädchens so lange mit allerhand Plagen heimsuche, bis sie dem Magus zu Willen ist: dann nämlich nimmt der Magus die Nadeln aus der Puppe heraus und verlöscht wohl auch die Dæmonennamen, worauf der Fluchzauber erlischt.

§. 633. Viel wichtiger aber ist für uns, dass sich die Sympathie der Gestirngötter und -Dæmonen auch auf die inneren Organe, die Eingeweide des Menschen erstreckt, also besonders aufs Herz, die Lungen, die Leber, Milz, Gallenblase etc. Denn da ja durch die Constellation der Gestirne (des Makrokosmos) die Ereignisse und damit auch die Zukunft bestimmt wird, musste man annehmen, dass auch an den Eingeweiden, die den Gestirnen sympathisch verbunden sind, durch irgendwelche äussere Erscheinungen die Zukunft zum Ausdruck kommen werde. Darauf beruht die im ganzen Altertum von so vielen Völkern geübte Eingeweideschau, speciell die Leberschau, die gerade in Mesopotamien, der Heimat der Astrologie in höchster Blüte stand cf. Jastrow, Rel. II. 1, 433 sq.

§. 634. Die officielle Mantik bediente sich hiezu meist der Tiere (Schafe), nur Barbaren nahmen auch officiell divinatorische Menschenopfer vor, wie Porphyrius De abstin. II 51 betont; für die Iberer v. z. B. Strabo XI. 4. Aber die magische Divination griff auf den menschlichen Mikrokosmos selbst zurück; „denn man behauptete", sagt Porphyrius l. c., „dass in den menschlichen Leichen die Zukunft viel deutlicher zum Ausdruck komme als in den tierischen. Das ist der Grund der magischen Menschenschlächtereien.

§. 635. Dazu verwendete man meist Kinder, Knaben, und zwar zunächst deshalb, weil sie wegen ihrer geschlechtlichen Unreife keusch und rein, ἄφθοϱοι, ἁγνοί, zu sein pflegten, was Voraussetzung war, dass sich die Sympathie der Gestirne an ihren Eingeweiden deutlich offenbare; denn auch die menschlichen Leidenschaften vermochten an gewissen Organen, besonders Galle, Leber, Milz, Veränderungen hervorzurufen, und dann war besonders die geschlechtliche Unreinheit dem Göttlichen zuwider (cf. unten § 843).

So warf Cicero dem Vatinius Kinderopferungen bei Totenbeschwörungen vor (in Vatin. 14), wie sie besonders zu Baiae geübt wurden, wo es auch einen Eingang in das Reich der inferi" gab (Servius Ad Aen. VI. 107). Es wird hervorgehoben, dass diese „necromantia vel sciomantia non nisi ibi neque sine hominis occisione fiebat." Hier scheint es sich allerdings um Sühnopfer gehandelt zu haben, doch kann damit auch das Extispicium verbunden gewesen sein (für die Menschenopfer bei der römischen Nekromantie cf. besonders J. Marquardt, Staatsverw.[2] III, p. 193 sq., P. Stengel Kultusaltert.[2] p. 117 n. 9; G. Wissowa, Rel. u. Kultus d. Römer p. 31. 354.).

§. 636. Ganz unzweideutig spricht von diesen divinatorischen Kinderopfern Iuvenal Sat. VI. 548 sq. „Weiter verbürgt einen zärtlichen Freund und ein grosses Vermächtnis / Eines vereinsamten Reichen ein Seher Armeniens oder / Aus Commagene, sobald eine Taube, noch warm er beschaut hat; / Herzen von Hühnern durchforscht er, die inneren Teile von Hunden, / Manchmal auch von Knaben ..."

§. 637. Auch dem grossen Wundertäter und Magus Apollonius von Tyana machte man vor Domitian den Process, weil er einen Knaben, bei Nacht und abnehmendem Monde geopfert und seine Eingeweide durchforscht habe, um dem Nerva durch eine Weissagung Hoffnungen auf den Thron zu machen (Philostrat. Vita Apoll. VII. 11; 20 VIII 5; 6 (12). Dagegen verwahrte sich Apollonius sehr energisch; er spielte dabei auch folgenden Trumpf aus, der gewiss seine Wirkung nicht verfehlt haben wird: Die vernunftlosen Tiere", sagt er VIII 6 (15), „erleiden keine Verdunklung (Veränderung) an ihren Eingeweiden, da sie von dem bevorstehenden Tode keine Ahnung haben. Der Mensch aber, der auch dann, wenn ihm der Tod nicht bevorsteht, immer einige Furcht vor ihm im Herzen hat, wie sollte der im Angesicht des Todes weissagende und sogar günstige Vorzeichen an seinen Eingeweiden geben können?!" Diese Erwägung war es jedenfalls, welche die Nutzlosigkeit der Menschenopfer auch im officiellen Kult und damit das Unmenschliche an ihnen erwies und Kaiser Hadrian (117-132) veranlasste, im ganzen römischen Reiche die Menschenopfer zu verbieten (Porphyrius Πεϱὶ θυσιῶν frgt. bei Euseb. Praep. ev. IV. 15. 6 I. p. 181 D.) Doch hatte schon a. 97 vor Ch., 657 d. Stadt, der Senat ein senatus consultum erlassen, dass kein Mensch mehr

geopfert werden dürfe (Plinius 30.3).

§. 638. Das greuliche Zauberopfer aber wurde natürlich im Geheimen weiter geübt, auch den Mithrasmysterien war es nicht fremd: Ausdrücklich wird berichtet, dass Kaiser Commodus seine Hände dabei tatsächlich mit Menschenmord befleckte (Lamprid. Commod. 9, eine andere Bedeutung hatten jene Opfer bei den Bacchanalia gehabt, gegen die der Senat schon a. 186 vor Chr. einschritt cf. Livius 39,13).

Um ausgesprochene Divinationsopfer aber handelt es sich bei dem Syrer Elagabal, 218-222, von dem Lampridius Heliogabal. 8 erzählt: E. opferte auch Menschen, dazu wurden schöne und edle Knaben aus ganz Italien auserlesen, die noch Vater und Mutter haben mussten (nicht, „damit dadurch der Schmerz der beiden Eltern gesteigert werde", das Opfer musste auch hierin „vollkommen" sein); bezüglich dieser Opfer hatte er alle Arten von Magiern um sich, die täglich solche Opfer darbrachten. Dabei pflegte er sie, während er die Eingeweide der Knaben besichtigte und diese Opfer nach den Regeln seines vaterländischen Aberglaubens untersuchte, aufzumuntern und den Göttern zu danken, dass sie ihn ihre Lieblinge – nämlich die Opferknaben – hätten auffinden lassen." Cassius Dio 79.11 sagt ausdrücklich, Elagabal habe Knaben opfern lassen, die er unter Zauberformeln schlachtete. Genau ebenso auch Kaiser Valerian, 253-260, dem ägyptische Magier dabei assistierten (Brief des Dionysios an Hermammon bei Eusebius Hist. eccl. 7.10 II p. 304 Dindorf = Nicephor. Hist. eccl. 6.10

Dass solche Greuel auch in Athen und Alexandria von den „φιλόσοφοι" verübt wurden, berichtet Socrates Hist. eccles. 3, 13 Sp. 413 und Eusebius (Hist. eccl. 8, 14, 5 IV p. 373 Dindorf) speciell für Kaiser Maxentius, 306-312, dass er auf diese Weise den Krieg zu gewinnen hoffte. Aber auch der Neuplatoniker im Purpur, Kaiser Julian, der Apostat, schreckte vor solchen Greueln nicht zurück; er schlachtete bei magischen Opfern Knaben, ohne sein Schicksal abwenden zu können, das er voraus erkundete; er drückte den verhassten Anhängern des „Galilæers" eine Waffe gegen sich in die Hand, die sie nach Kräften gebrauchten (Cf. z. B. Gregor v. Nazianz Contra Iulian. I 92 Sp. 624; Vita Constant. I 36; Clemens Recognit. 2.13; Theod. Hist. 3.22.).

Finstere, unheilvolle Gottheiten waren es, denen solche Opfer bluten mussten, besonders Hecate und Kronos (Saturn); Iustin Apol. XII. cf. Socrates Hist. eccl. II 13. Sap. XIV 15. 23 sagt ausdrücklich: Κρόνου μυστήρια ἐπετέλουν ἐν τῷ τεκνοφονεῖν. Aber auch bei diesen Mysterien handelte es sich vielfach um divinatorische Zauberopfer, da von den Mithrasmysten zu Alexandria gesagt wird (Vita S. Athanasii bei Photius biblioth. cod. 258 p. 483 b. 25 sq): θύοντές τε ἄνδρας καὶ παῖδας καὶ γυναῖκας καὶ τοῖς σπλάγχνοις αὐτῶν μαντευόμενοι. Natürlich waren diese Menschenopfer auch den Gnostikern nicht fremd v. über die greuliche „Communion" der Euchiten bei Psellus De operat. daemon. c. 5 Sp. 832-3, auch Socrates Hist. eccl. III 13.

Die oben angeführte Stelle aus Eusebius berichtet, dass auch schwangere Weiber bei solchen divinatorischen Opfern aufgeschnitten wurden; das geschah, um zu dem Embryo zu gelangen, der als Medium für die ἀπόρροια der Gestirne betrachtet wurde.

Dazu hat man jedenfalls schon recht reife Embryonen benützt, an denen die äusseren Glieder, wie auch ganz besonders die inneren Organe schon deutlich ausgebildet waren. Diese Scheusslichkeit meldet Ammian 29, 2, 17 auch von einem gewissen Pollentianus. Doch konnte man zu solchen „Menschen" auch auf andere Weise gelangen, durch Früh- und Fehlgeburten, wie dies Plinius 28. 20 (7) bezeugt, der ausdrücklich „zu verruchten Zwecken gliedweise zerteilte Fehlgeburten" erwähnt; um eine solche handelt es sich wohl auch im Pariser Papyrus l. 2575 sq. (2646), da eine Fehl- oder Frühgeburt der Geburtshelferin Hecate-Selene-Artemis gewiss ein ἐχθρὸν θυμίαμα sein musste, ein abstoßender Hohn auf ihre Tätigkeit! (cf. oben §. 423).

Der Grund aber, warum man überhaupt Embryonen zur Zukunftserforschung öffnete, liegt auf der Hand: auch im Embryo schon taten die ἀπόρροιαι der Gestirndæmonen ihre Wirkung und kündeten an seinen Organen die Zukunft; da der Embryo aber ohne Bewusstsein ist, kann bei ihm durch keinerlei Todesfurcht oder sonstige Affecte jene „Verdunkelung" der zukunftdeutenden Organe erfolgen.

§. 640. Die Zauberpapyri erwähnen solche mantische Kinder- und Menschenopfer überhaupt nicht – denn jene Stelle aus dem Pariser Zauberpapyrus hat mit der Divination nichts zu tun, – obwohl gerade zu ihrer Zeit diese Opfer sehr üblich waren, wie die oben mitgeteilten Stellen beweisen und auch ein Gedicht aus den Poëtae Latini Minores, der lateinischen Anthologie (ed. Bährens IV. p. 60), wo der Magus und Nekromant charakterisiert wird: „Fata per humanas solitus prænoscere fibras, / impius, infandae relligionis apex, / pectoris ingenui salientia viscera flammis / ut posuit magico carmine rupit humum, ausus ab Elysiis Pompeium ducere campis.

§. 641. Das mag damit zusammenhängen, dass in Ägypten die Opfervorschriften auch bezüglich der Opfertiere sehr streng und es den Osirispriestern verboten war, sogar eine fruchttragende Pflanze auszurotten. Schon Herodot weist wohl mit Recht die Annahme zurück, dass man in Ägypten Menschen opferte (I. 140 II 45), doch meldete anderseits auch wieder Manetho solche bis in die Zeit des Amasis. Ohne auf diese Streitfrage näher einzugehen, glaube ich, dass seit den Zeiten, da die Osirisreligion in ganz Ägypten herrschte, das aber ist gerade die Spätzeit, in der allein die Griechen mit dem Volke am Nil in näheren Verkehr traten, Menschenopfer im officiellen Kult ganz und gar verpönt waren und dass sich dies auch im Zauberglauben wiederspiegelt. Denn die Schlachtung eines Menschen während eines Religionsstreites zwischen zwei Nachbarnomen (Plut. 72 Aelian 11. 27 Juvenal 15, 27 sq) ist auf das Schuldkonto des wildesten Fanatismus zu setzen, ebenso auch das Menschenopfer, das sich die sog. Bukolen nach Cassius Dio 71, 4 (cf. Achilles Tatius III 15, 19 und meinen „Tierkult" p. 181) zu Schulden kommen liessen. Aus der Zeit der Zauberpapyri aber wird von regelrechten von Priestern des Gottes Kothos vorgenommenen Menschenopfern berichtet (Mémoires de la Mission Archéolog. au Caire IV 112 f [boheirisch, sahidischer Paralleltext bei Wessely Studien zur Palaeographie und Papyruskunde XVII]): die Anhänger dieses Gottes sollten den Christen die Kinder stehlen, sie schlachten, mit ihrem Blut den Altar besprengen und aus ihren Gedärmen Saiten für ihre Zithern machen, bis der h. Makarios von TKou den Tempel zerstörte und auf dem Scheiterhaufen den Gott Kothos und seinen Priester Homeros



Abbild. 9 nach Monument. dell. Instit. 1882, XI. Taf. 48; Huelsen, Annali 1882 pag. 301-14; Helbig Wandgemälde Campan. Taf. 19, 1401 b, n. 2. Von einem antiken Haus bei der Villa Farnese in Rom. Oder handelt es sich um einen Streit zweier Mütter um einen Säugling und eine Art Salomonischen Urteils? S. §. 642.

verbrannte. Dieser Gott ist bisher völlig unbekannt; ich möchte daher glauben, dass es sich hier überhaupt nicht um einen ägyptischen Gott und Kult handelt, sondern um eine gnostische oder fremde Religionsgemeinde, an denen es in Ägypten nicht fehlte. Auch der Name des Hohenpriesters Homeros weist auf einen griechischen Gnostiker hin.

§. 642. Doch sind für den Zauber überhaupt die Menschschlächtereien umso weniger in Zweifel zu ziehen, als sich eine antike Abbildung einer solchen magischen πρᾶξις gefunden hat: Abbildung 9 (cf. Daremberg-Saglio, Dictionnaire des Antiquités III 2; p. 1516 N° 4784 Artikel „Magia.") Da ist eine Frau dargestellt, die ein kleines Kind, das sie an den Beinen hält und völlig nackt ist, in eine grosse Schale zu tauchen (um es zu ertränken?) im Begriffe steht; auf der andern Seite der Schale steht gebückt eine zweite Frau, die mit beiden Händen auf die Schale deutet, und hinter ihr, als wolle sie das Entsetzliche nicht sehen, eine dritte Frau in abwehrender Stellung. Auf der Seite der ersten Frau sitzt ziemlich weit von der Schale weg auf einer Erhöhung und einem Sessel ein älterer, bärtiger Mann, der das durch eine Armbewegung zu befehlen scheint (der Magus?), und am Fusse der Erhöhung seitlich vor ihm steht ein junger Mann. Auch auf eine schöne kleine Gemme bei Furtwängler ist noch zu verweisen, die etwas Verwandtes darstellt: ein Mann hält nämlich auch hier ein kleines heftig zappelndes Kind mit der linken Hand an den Beinen über einen grossen Becher, während er in der rechten ein Schwert schwingt (Antike Gemmen 3 p. 230 sq. [Text; hier viel über Menschenopfer] Taf. 25 N° 7 vol. I.). Dieses Bild, glaube ich, gehört überhaupt nicht der Magie an, sondern dem Sagenkreis der Pelopiden und stellt die Schlachtung des Thyestessohnes dar. Aber auch bezüglich Abbildung 9 steht es keineswegs fest, ob wir nicht auch hier eine Darstellung aus irgendeinem Mythus, somit überhaupt nichts Magisches vor uns haben. Über ausgesprochene Zauberopfer von Menschen, wenn auch nicht zu divinatorischen Zwecken cf. besonders Cassius Dio 42, 26 (Töpfe mit Menschenfleisch in einem Bellonatempel in Rom (Marsfeld); Lactantius Placid. zu Statius Theb. IV. 509; Pseudo-Cyprian, Confessio 11 pag. 1123; Cassius Dio 69, 11 (?); 37, 30 (Catilina beim Schwur); cf. Sallust, Catilina 22.

3. Kapitel.

Beeinflussung der unechten, der Toten-Dæmonen (νεκυδαίμονες) mit Hilfe ihrer οὐσία. Die οὐσία der Lebenden und der Götter.

§. 643. Bezüglich ihrer Beeinflussung durch den Menschen nehmen die Seelen der Verstorbenen, die zu unechten Dæmonen geworden sind, die sog. Totendæmonen (νεκυδαίμονες, ἀνθρωποδαίμονες, νέκυες, ἥρωες u.o. §.248 sq.) eine besondere Stellung ein. §. 644. Sie ist durch den Glauben gegeben, dass jede Seele eine vom Schicksal bestimmte Zeit in ihrem irdischen Leibe zu verbleiben hat und dass daher jede Seele, die vor Ablauf dieser Zeit vom Körper getrennt wird, sich nicht ganz von ihm loslösen kann, sondern mit ihm und seinen Resten, wenn auch für gewöhnlich unsichtbar, in einem engen Zusammenhange bleibt (cf. oben §326 sq.).

Das gilt in erster Linie von denen, die eines gewaltsamen Todes starben (cf.o. §343 sq.) und von denen, die zu jung aus dem Leben schieden, ohne die dem Menschen auf Erden gestellten Aufgaben, besonders die Erzeugung von Kindern erfüllt zu haben (cf.o. §. 349 sq.). Aber selbst dann, wenn die Seele nicht gewaltsam, in dem vom Schicksal ihr gesetzten Termin den Körper verliess, kann es geschehen, dass sie nicht zur ewigen Ruhe eingehen darf, nämlich dann, wenn ihr irdischer Leib nicht ordnungsgemäss bestattet wurde (cf.o. §357 sq.). Auf diese Weise erhalten wir 3 Klassen von ruhelosen Seelen, die sich von ihrem Leichnam nicht völlig loslösen können, ihn, die Grabstätte oder auch den Ort ihres (gewaltsamen) Todes unsichtbar umschweben und meist von einem heftigen Verlangen nach dem Körperlichen erfüllt sind. 1) die βίαιοι, βιαιοθάνατοι (βιοθάνατοι), βιόμοροι, die gewaltsam Getöteten (cf. Jahn, Berichte der sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1888 p. 95 n. 277-8; Friedländer, Röm. Sittengesch. 3, 640; Reinach, Archiv f. Religionswiss. 9, 1906, p. 312 sq B. Schmidt, Leben d. Neugriechen p. 169, 173. A Dieterich Papyr. mag. p. 800.). Unter ihnen bilden die Selbstmörder eine besondere Klasse (cf.o. §. 328 sq.). 2) die ἄωροι (ἀγύναιοι, ἄπαιδες), die zu früh Verstorbenen, vor allem Jungfrauen- und Kinderseelen (cf. Dilthey, Rhein. Museum 27 p. 387_3 338_1, A. Dieterich 792_1), und 3) die ἄταφοι, die Nicht- oder nicht ordnungsgemäss Bestatteten (cf.o. §. 360). Die ruhelosen Seelen allein sind der directen Beeinflussung durch die Überlebenden zugänglich; denn die andern leben ja, dem Menschen völlig entrückt, im Monde, in der Milchstraße, auf den Fixsternen, mit der Gottheit selbst vereint (cf. oben §300.). §. 645. Das Mittel zu ihrer Beeinflussung aber bietet der Körper, den sie im Leben beseelt haben und seine Reste: denn zwischen der ruhelosen Seele und ihrem irdischen Leibe, dem nunmehrigen Leichnam, besteht ja eine geheimnisvolle Verbindung auch jetzt noch so lange fort, bis die vom Schicksal bestimmte Zeit verflossen ist (cf. besonders oben §.329). Daher gehören die irdischen Reste dieser Toten zur Wesenheit ihrer Seelen, weshalb die Griechen diese Leichenreste als οὐσία zu bezeichnen pflegen. Und wer die οὐσία einer ruhelosen Seele besitzt und richtig anzuwenden versteht, der erlangt dadurch Einfluss auf sie und kann sie seinem Willen unterwerfen.

Klar spricht dies z. B. Porphyrius De abstin. II 47 aus: „Die böse und unvernünftige Seele, die ihren Körper nach seiner gewaltsamen Tötung verlassen hat, weilt in seiner Nähe, wie das die Seelen aller gewaltsam Getöteten tun. ... Gewaltsame Tötungen also zwingen die Seelen, sich an den Körpern, die sie verlassen haben, zu erfreuen... Aber auch die Seelen der Unbestatteten bleiben bei ihren Leichnamen und die Zauberer beherrschen sie, indem sie ihre Körper und Teile davon zurückbehalten." Demnach bedeutet οὐσία zunächst irgendetwas von dem Leichnam einer ruhelosen Seele, also z. B. einen Knochen, einen Finger- oder Zehennagel, ein Haar oder einen Zahn, aber auch Blut, Speichel, Schweiss, Urin oder Kot, natürlich auch die Asche der auf dem Scheiterhaufen Verbrannten.

§. 646. Indessen hat dieser Terminus an Umfang zugenommen: denn die Zauberpapyri und die ein-

schlägigen Schriftstellernotizen verstehen unter οὐσία noch viel mehr, nämlich alles, was im Augenblick des Todes in irgendeiner Beziehung zu der aus dem Körper scheidenden Seele stand; das sind zunächst die Waffen, Werkzeuge und Geräte, durch die ein Mensch einen gewaltsamen oder vorzeitigen Tod gefunden: also die Nägel, mit denen Verbrecher ans Kreuz geschlagen wurden, auch Spähne vom Kreuze selbst, die Stricke oder auch bloss Teilchen von ihnen, mit denen Leute hingerichtet wurden oder sich selbst ums Leben brachten, ferner alle Waffen, wie Schwerter, Beile, Dolche, Messer, durch die Leute auf dem Schaffot, im Krieg, in der Arena, durch Mord, durch eigene Hand oder unglücklichen Zufall den Tod fanden, endlich auch Stücke oder Bestandteile von Schiffen, die mit Mann und Maus untergiengen, Trümmer von Wagen, die durch ihren Sturz (besonders in der Arena) den Tod ihrer Insassen verschuldeten und Ähnliches.

§. 647. Aber selbst etwas Staub oder Erde von jenen Stellen, wo Menschen auf solche Weise den Tod erlitten, gehört zur οὐσία, besonders wenn sie etwas von ihrem Blut, Schweiss, Speichel oder ihren Excrementen aufgenommen haben. Das gilt natürlich noch viel mehr von der Grabeserde, die von den Verwesungsstoffen der Leichen getränkt ist; ganz analog muss dann auch ein Zusammenhang der Seelen mit dem Scheiterhaufen bestehen, seinen verkohlten Resten, seiner Asche und dem Erdboden, auf dem er stand. Ja sogar der Grabstein und das Grabgewölbe enthält etwas von der οὐσία der Bestatteten, von dem Leichenhemd und Sarge ganz zu schweigen. §. 648. Und wenn Blumen, Gräser und überhaupt Pflanzen aus dem Grabhügel aufsprossen, oder aus der Richtstätte, Wahlstatt oder dem Mordplatz, wenn sich dort Schlangen, Kröten, Eidechsen, Molche, Hunde, Wölfe, Schakale und anderes Getier aufhält, muss nicht auch in diesen Pflanzen und Tieren etwas von den Seelen stecken, die dort, von brennender Sehnsucht nach dem Leben und wilder Rachegier getrieben, umherirren? Denn die Pflanzen saugen die οὐσία aus dem Boden in sich ein und Hunde, Schakale, Wölfe fressen sogar die hingeworfenen Leichen der Verbrecher, der ehrlosen Selbstmörder, der unglücklichen Gefallenen und Ermordeten. Und hörst du das klägliche Heulen oder wütende Kläffen, das in finsterer Nacht von diesen Stätten des Grauens herüberdringt? Kannst du beweisen, dass das wirkliche Hunde oder Wölfe sind? Nein, das sind die armen Seelen selbst, die dort in Hunde- und Wolfsgestalt umgehen; Gott schütze den fremden Wanderer, der sich ahnungslos diesen verfluchten Stätten naht! Nur Hexen, Zauberer, Totenbeschwörer sind vor diesen Spukgestalten gefeit, wenn sie bei zitterndem Mondlicht die Totenknochen ausgraben, die Leichenhemden an sich bringen, die Leichname verstümmeln und die giftgeschwollenen Pflanzen und Tiere sammeln, den armen Toten zur Pein, uns zum Verderben! Von weither kommen sie, in Uhu's, Eulen und Käutzchen verwandelt, um sich all die Mittel für ihr scheussliches Treiben zu holen. Daher nagle am Tage solche Nachtvögel und auch eine Fledermaus an deine Türe, entsühne und reinige dein Haus und sprich einen kräftigen Spruch, dass die guten Götter und Geister auch dein Haus, dein Vieh vor den Totengeistern bewahren und den Hexen!

Über all das cf. besonders G. Treu De ossium humanorum larvarumque apud antiquos imagin. Dissert. Berlin 1874. Rohde Psyche ²I p. 18, 2; Reitzenstein Poimandres p. 294₃; Audollent Defix. tab. CX–CXV; Jahreshefte des österr. archaolog. Instituts 9 (1906), p. 192 sq.; Kuhnert, Rhein. Mus. 49 (1894), p. 45. 6; Abt, Apologie p. 21; 141-4; Fahz l. c. 123. 1; 149; Dedo p. 11. 34; Dieterich Rhein. Mus. 56 (1901) p. 91; Riess bei Pauly-Wissowa I 92. D. Vaglieri Notizie degli scavi 1897 p. 529-34; Blau p. 151; Preuss Globus 86 p. 326. 356. Wundt Völkerpsychologie II 2 (1906) p. 18 sq. Gaster Sword of Moses 189. 130.

§. 649. Unter solchen Umständen begegnen wir der οὐσία der Toten auf Schritt und Tritt und natürlich auch den Hexen und Magoi, die sie zu gewinnen bestrebt sind. Die wirksamste οὐσία ist natürlich der Leichnam selbst und auch das kleinste Teilchen davon, und am leichtesten konnte man sich diese οὐσία von begrabenen, nicht verbrannten Leichen verschaffen. Auch wird vielfach der Glaube bestanden haben, dass die Leiche durch die Verbrennung ihre Eigenschaft als οὐσία überhaupt verliert und dies mag, wie Rohde richtig bemerkt, auch der Grund sein, warum man die Leichen-

verbrennung einführte (Psyche [5-6] I 30-1; daraus erklärt es sich auch, warum die Griechen die Gebeine der Segen bringenden Heroën sorgfällig beisetzten und bewachten, da die Feinde diese in ihre Gewalt zu bringen und wohl auch zu vernichten trachteten, um die Segen verbürgende Teilnahme des Heros für sich zu gewinnen oder für die Feinde aufzuheben; daher wurden die Grabställen der Heroen bisweilen geheim gehalten cf. Rohde I 162-3); man wollte dadurch die freiwillige und auch erzwungene Rückkehr der Seele in den Leichnam und seine Reste unmöglich machen (auch kam das Begraben viel billiger cf. Becker Charikles [2] III p. 98 sq.) Seit dem VI. Jahrhundert wurden daher in Athen die Leichen meist verbrannt, während früher das Begraben das Übliche war; noch später kommt wieder das Begraben mehr in Übung, so besonders in der Zeit unserer Zauberpapyri (cf. Athen. Mitteil. 1893 p. 73-191; L. Ross Archaeolog. Aufsätze I 23 Bulletin Corr. hellén. 1895. 144, 2; Rohde I 226). Die Pythagoreer hielten stets an der Leichenbegrabung fest (cf. Jamblich. Vita Pythag. 154, Plin. 35. 160). Ebenso wurden auch nach uralter Sitte die Könige in Lacedaemon auch in der Spätzeit begraben (cf. z. B. Plutarch Lykurg 27).

§. 650. Im folgenden gebe ich eine Übersicht über die Verwendung der verschiedenen Arten der οὐσία in den Zauberpapyri, die zeigt, welche Wichtigkeit diesen Dingen beigemessen wurde: so beginnt die Beschwörungsformel des Papyrus Paris l. 2088 sq. die an den νεκυδαίμων eines βίαιος oder ἄταφος gerichtet ist, mit folgenden Worten: Σοὶ λέγω τῷ καταχθονίῳ δαίμονι οὗ ἡ οὐσία ἥδε· ἐνσωματισθεὶς ἐν τῇδε τῇ νυκτὶ πορεύου ὅπου κατοικεῖ ἥδε ἢ ὅσδε καὶ ἆξον αὐτὴν ⟨ἢ αὐτὸν⟩ πρὸς ἐμὲ τὸν δεῖνα ... Der Magus beruft sich also darauf, dass er die οὐσία jenes Toten besitzt. Im demotischen magischen Papyrus col. 15, 2 wird für einen Liebeszauber vorgeschrieben: „Abschabsel vom Kopf eines Mannes, der ermordet wurde und 7 Gerstenkörner, die in das Grab eines Toten gelegt worden waren (e.ʾr-K ʾny wᶜ ḥm n ḫḫ n ᶜpe.t n wᶜ rm e-f mw.t n ḫtb.t (2) erme VII n blbyle.t n yt(?) n tms ḫn wᶜ.t be.t n rm e-f mw.t. Im Papyrus Paris l. 1872 sq. wird ein ὀστέον ἀπὸ κεφαλῆς βιαίου in das Maul einer kleinen Hundefigur gelegt, die aus Wachs und andern Dingen geformt wurde und mit Zaubercharakteren beschrieben ward. Dann wird über den Hund, der jedenfalls die Herrin der Totengeister vorstellen soll, die Formel gesprochen: Βαυκύων (Wauwau-Hund) ἐξορκίζω σε, κέρβερε, κατὰ τῶν ἀπαγξαμένων καὶ τῶν νεκρῶν καὶ τῶν βιαίως τεθνηκότων· ἆξον μοι τὴν δεῖνα τῆς δεῖνα ἐμοὶ τῷ δεῖνα τῆς δεῖνα etc. Wenn jetzt der Hund συρίζει, so kommt das Mädchen nicht; dann muss die Formel wiederholt werden. Wenn dann der Hund bellt, so braucht der Magus bloss vor die Türe zu treten, denn der νεκυδαίμων hat das Mädchen schon bis dorthin gezwungen. §. 651. Im demotischen magischen Papyrus col. 29 verso 1-6 muss man, um einen Menschen zu töten, ein Haar von ihm und ein Haar von einem Toten (Ermordeten?) zusammen: und an einen Falken binden, den man dann wieder fliegen lässt (p f-ᶜe n wᶜ rm e-f *ΜΛΟΥΤ*).

§. 652. Ebendort col. 24. 29: „Giess Blut von einem Kamel mit dem Blut eines Toten in den Wein, lass den Menschen trinken; dann stirbt er" (e.ʾr-K t snf n *ϬΕΜΟΥΙ(?)Λ* ḥr snf n rm e-f mw.t (30) a pʾrp nte-K t swr-f p rm ḥr *ΜΤΕϤ*. Im Papyrus Paris l. 2145 werden einige Homerverse auf eine eiserne Platte geschrieben; dann heisst es l. 2166 sq.: σὺ δὲ βάψας τὴν λάμναν εἰς τὴν πληγὴν [eines καταδίκος σφαγείς] ἕξεις μέγα ἀγαθόν gegen Herren und Befehlshaber. Doch muss man vorher dem Toten die Verse ins Ohr sagen, der dann auch auf alles antwortet (cf. u. II § 371 B XIV). l. 2205 wird befohlen, die Formel ζμύρνῃ μετὰ βιαίου αἵματος auf ein φύλλον δάφνης zu schreiben zur Erzielung einer Weissagung (cf. u. II §. 371). l. 2887 sq. ist eine Zauberfigur der dreiköpfigen Hecate μετὰ τὸ γλυφῆναι πλύνας αὐτὸ νίτρῳ καὶ ὕδατι einzutauchen εἰς βιαίου αἷμα. Denn die Seele lebt im Blut, solange der Mensch lebt, und aus der Wunde (πληγή) entweicht sie im Tode; daher muss das αἷμα eine besonders gute οὐσία sein und auch die getroffene Stelle an der Leiche. §. 653. Von diesem Gedanken lässt sich auch die Medicina magica leiten; so schreibt Alexander von Tralles I p. 565 Puschm.: „Folgendes Recept gegen Epilepsie stammt von dem Thracier Marsinus: Man nimmt von einem erschlagenen Fechter oder einem Hingerichteten ein blutbeflecktes Tuch, verbrennt es und mischt die Asche dieser Lumpen in den Wein des Kranken; nach 7 Dosen wird er geheilt sein. Der Versuch gelang schon oft ganz ausgezeichnet." Ebenso sagt Celsus III 23: Quidam iugulati gladiatoris calido sanguine epoto tali morbo se liberarunt." Auch Plinius 28, 2, 1 kennt das: Man trinkt gegen die Fallsucht sogar das Blut der Gladiatoren gleichsam aus lebenden Bechern.. und das warme, noch vom Atem beseelte Blut, zugleich der Kuss auf die Wunde gilt als wirksamstes Mittel, das Leben selbst einzuschlürfen, während es doch sonst nicht erlaubt ist, dass der menschliche Mund eine tierische Wunde berühre." Besonders interessant ist der Papyrus Paris l. 763-4 der sich auf die οὐσία eines Sympathietiers bezieht: Hier wird ein heiliger Käfer, der die 12 Strahlen hat, durch ein bestimmtes Futter getötet, dann in reines Rosenöl geworfen, das ὑελοῦν ἄγγος mit dem Öl und dem Käfer auf reinen Sand gestellt, darüber an 7 Tagen hinter einander zu Mittag das ὄνομα gesprochen und dazu noch jedesmal: ἐγώ σε ἐτέλεσα, ἵνα μοι ἡ σοῦ οὐσία γένῃ χρήσιμος, τῷ δεῖνα μόνῳ ιε ια η εη ου εια· ἐμοὶ μόνῳ χρησιμεύσῃς. ἐγὼ γάρ εἰμι Φωρ φορα φωτιζααξ... Diese und ähnliche Stellen werden uns auch noch unten beschäftigen (II § 121)

§. 654. Im Papyrus Berolin. II l. 48 wird ein Fetzen von einem gewaltsam Getöteten, ῥάκος βιοθανάτου, bei einem Offenbarungszauber als Lampendocht benützt (cf. II § 191). §. 655 Der Papyrus Lond. 46 l. 74-5 gibt die

Anweisung, einen Hammer σφύρα, der zu einem eigenartigen Sympathiezauber benützt wird, aus einem πανουργικὸν ξύλον, also wohl aus einem Galgen- oder Kreuzholz, an dem ein πανοῦργος sein Leben gelassen hat, zu schnitzen. Ähnlich verschreibt Alexander von Tralles den Nagel von einem Kreuze als περίαμμα um den Arm gehängt für Epileptiker (1567 Puschm.) Auch der Pariser Papyrus l. 2125 sq. kann herangezogen werden: hier wird eine κάτοχος σφραγὶς πρὸς τοὺς καταλλήλους τῶν σκύφων angegeben d. h. die Anfertigung eines Siegelrings, der, wenn man mit ihm Becher, die für die Becherwahrsagung geweiht sind, versiegelt, ihre Benützung durch Unberufene unmöglich macht; dort heisst es l. 2130 sq.: λαβὼν σίδηρον ἀπὸ ἀναγκοπέδης ψυχρηλατήσας [da es durch das Glühen seine Kraft verlieren würde] ποίησον δακτύλιον in den dann ein schauerliches Bild mit einem Löwen und einem Skelett zu gravieren ist (cf. II. § 249). – Als Abwehr gegen böse Geister erwähnt einen solchen Ring auch Lucian im „Lügenfreund" c. 17, wo ein Geistergläubiger erzählt: „Anfangs erschrak ich nicht wenig, wenn ich einem Geist begegnete. Jetzt aber bin ich so daran gewöhnt, dass ich mir nichts mehr daraus mache, besonders seit mir ein Araber einen Ring aus Galgennägeln geschenkt und mich einen heiligen Spruch gelehrt hat, der aus einer Menge heiliger Namen besteht." Durch das blosse Umdrehen dieses Ringes brachte er einst die Schreckgestalt der Hecate, die ihm am hellen Mittag erschienen war dazu, sogleich in die Erde zu verschwinden (c. 24). § 656. Im Pariser Papyrus l. 1396 cf. oben § 351 wird Erde von der Stätte, da die beschworenen νεκυδαίμονες einst aus dem irdischen Leibe getrieben wurden, aufgehoben und im Hause des Mädchens hingeworfen, dass sie dem Magus zutreiben sollen. Aber auch die Graberde echter Heroen barg etwas von ihrer οὐσία; darüber berichtet Pausanias IX. 17.3: „Bei Theben befindet sich ein nicht hoher Grabhügel des Zethos und Amphion (der Söhne der Antiope). Von diesem suchten die Bewohner von Tithorea (am Parnass), wenn die Sonne im Stier stand (wegen des Stieres, an den Zethos und Amphion die Feindin ihrer Mutter Dirke banden und so zu Tode schleifen liessen, ihre Π-ia und die der Mutter musste daher gerade beim Sonnenstand in diesem Zeichen segenbringend wirken) etwas Erde zu stehlen; wenn man nämlich diese Erde auf das Grab der Antiope schüttete, so wurde das Gebiet von Tithorea fruchtbar, das von Theben dagegen nicht [denn dann weilten die Söhne bei ihrer Mutter in Phokis!]. Daher bewachten die Thebaner das Grab um jene Zeit. Bakis soll ihnen das in seinen Versen erklärt haben." Im Papyrus Paris l. 448 heisst es in einer Totenbeschwörung an die untergehende Sonne, die bei ihrer nächtlichen Fahrt unter der Erde den beschworenen νεκυδαίμων senden soll: πέμψον δαίμονα τοῦτον... οὗπερ ἀπὸ σκήνους κατέχω τάδε..., so dass hier also Leichenteile gemeint zu sein scheinen; oben aber, l. 434 wird von der οὐσία τοῦ μνημείου gesprochen (cf. auch l. 1951-2 und 1970). Wirklich waren auch Stücke von Grüften und Grabsteinen im Gebrauch; so erzählt Lucian Philopseud. c. 11: „Ein Knecht, der im Weinberg von einer giftigen Schlange in den Fuss gebissen worden war, schien dem Tode verfallen. Da sagte ein zufällig anwesender Freund: „Beruhige dich! ich will auf der Stelle einen Babylonier holen, einen von den sog. Chaldæern; der wird den Mann bald kuriert haben." Dass ich es kurz mache: der Babylonier kommt und bringt unseren Midas richtig wieder auf die Beine, nachdem er mittels eines Spruches das Gift aus dem Leibe getrieben und ein Stückchen, das er vom Grabstein einer verstorbenen Jungfrau abgeschlagen, ihm an den Fuss gebunden hatte." Die Diebe brachten die wildesten Hunde zum Schweigen und Davonlaufen, wenn sie mit einem Feuerbrand vom Scheiterhaufen eines Menschen auf sie losgingen! (Aelian, Hist. anim. I 38). Daher ist wohl auch das ταρίχου ὄστρακον, das der Papyrus Leiden V col. 11 l. 16 als Material erwähnt, auf das eine Formel zu schreiben ist, die Zwietracht im Hause stiftet, vielleicht nichts anderes als eine Scherbe von einem Einbalsamierungsgefäss für die Toten; die Formel wendet sich an den bösen Seth-Typhon, der so oft mit den unheimlichen und bösartigen νεκυδαίμονες in Verbindung gesetzt erscheint (cf. aber auch § 452). § 657 Interessant ist auch der Papyrus Lond. 121 l. 470 sq. wo in einem Liebeszauber die χαρακτῆρες und die Formel: Ἰχαναρμενδω· χασαρ· ποιήσατε τὴν δεῖνα φιλεῖν ἐμέ in eine Zinnplatte ἐν ἥλῳ κυπρίνῳ ἀπὸ πλοίου νεναυαγηκότος zu schreiben, also mit einem Kupfernagel von einem gestrandeten Schiffe einzukratzen sind. Ausführer sind natürlich die νεκυδαίμονες der Leute, die bei einem Schiffbruch zu Grunde gingen. Im Papyrus Lond. 46 l. 66 sq. muss man sich, um den sich offenbarenden Gott auch zu sehen, die Augen mit Wasser aus gestrandeten Fahrzeugen salben: denn es heisst dort: ἔγχρισον δὲ τὸν δεξιὸν ὀφθαλμὸν μεθ' ὕδατος πλοίου νεναυαγηκότος καὶ τὸν εὐώνυμον στίμμι κοπτικῷ μετὰ μετρητοῦ ὕδατος. ἐὰν δὲ μὴ εὕρῃς ὕδωρ ἀπὸ νεναυαγηκότος πλοίου, ἀπὸ πάκτωνος βεβαπτισμένου. Indem man das Auge mit diesem „Schiffbruchwasser" salbt, geht die οὐσία der damals Ertrunkenen auf das Auge über und dieses erhält dadurch auch die Eigenschaft der δαίμονες, Götter zu sehen (cf. unten II. § 112). Ein Stück χαλκὸς ἀπὸ πλοίου ἀτυχήσαντος erwähnt das Testament Salomo's als ἀποτρόπαιον. Daher führt auch die Hexe Pamphile bei Apuleius Metam. III. 17 „lammina litterata et infelicium navium durantia", also alte (mit Formeln) beschriebene Bretter von verunglückten Schiffen, im Inventar ihrer Zauberstube. – In der ἀγωγὴ ἀσχέτου, dem Zubringungszauber einer Spröden im Papyr. Lond. 1. l. 656 sq. sind wieder 7 Dochte aus der Kalfaterung πλοίου νεναυαγηκότος zu verfertigen und darauf die Namen Ἰαω, Ἀδωναί, Σαβαώθ, Παγούρη, Μαρμαραωθ, Ἰωελ und Μιχαήλ zu schreiben; die Dochte werden in eine Lampe mit 7 Schnäutzchen gesteckt; die Dochte werden angezündet, dann eine διαβολή über die Spröde ausgesprochen und den 7 Dæmonen befohlen sie zur Bestrafung dem Magus zuzutreiben; aus der Reihenfolge, in der sich die 7 Dochte schnäutzen, erkennt der Magus, wie ihm die Dæmonen das Mädchen zuführen. für dieses vorbedeutende Schnäutzen des Lichtes cf. z. B. auch Ovid Epist. heroid. 18 (19) 151-2, unten II § 212. Auch die Medicina magica natürlich kennt die Zauberkraft von Wrackstücken: so heilt eine Armspange, die aus dem Nagel eines gescheiterten Schiffs hergestellt wurde und den Knochen aus dem Herzen eines Hirsches in sich schliesst, die Epilepsie, ebenso aber auch Leinwand vom Segel eines alten Wracks, um den rechten Arm gebunden (Alex. Trall. I p. 571 P.).

§ 658. Doch spielen auch Teile von Leichnamen der βίαιοι und ἄωροι als Heilmittel eine grosse Rolle; so gab Demokrit die verschiedene Heilwirkung der Schädelknochen von Verbrechern und Gastfreunden an (Plin. 28, 2, 3/4), Zähne von βίαιοι heilten Zahnschmerzen, Menschengalle unterlaufene Augen, Quellwasser aus dem Schädel eines er-

mordeten ἄταφος getrunken Epilepsie und eines Gekreuzigten die Tollwut und Weizen, der eine Nacht auf der Stelle gelegen war, wo ein Mensch ermordet wurde, heilte kranke Schweine! (Plin. l. c.). Gegen Kopfschmerzen band man sich den Strick eines Gehängten um den Kopf (Plin. 28, 12, 2) und Drüsenschwellungen vertrieb die Berührung mit der Leichenhand von ἄωροι (Plin. 28, 11, 1); gegen Epilepsie nahm man aber auch das Schenkelmark und Gehirn von Kindern ein (Plin. 28, 2, 2 cf. z. B. noch 28, 11, 4).

§. 659. Daher ist es sehr begreiflich, dass Zauberer und Hexen eifrig bemüht waren, sich diese Ingredienzien auf alle mögliche Weise zu verschaffen, was zu Leichenschändung, aber sogar auch Mord führen musste.

So sagt Ovid von Medea, die als Erzzauberin diese Dinge nicht missen konnte: Fliegenden Haars, entgürtet umirrt sie Gräber, in manchem / glimmenden Totengerüst sammelt sie morsches Gebein" (gleich darauf werden die „herbae" und die Sympathiepuppen erwähnt. Auch Horaz Sat. I 8, 8sq. kennt dieses unheimliche Treiben der Hexen Canidia und Sagana auf dem Sklavenfriedhof auf dem Esquilin und Properz Eleg. 3. 6. 29 spricht von Federn, welche „der Kauz verlor am versunkenen Holzstoss." Besonders grell malt dieses Vorgehen der Hexen Lucan, Pharsalia 6, 499sq., der sich überhaupt in plastischer Darstellung des Grässlichen nicht genug tun kann: „... Wenn heulen die Stürme und schwarzes Gewölke / raubt den Sternen den Schein, in der Tunica schreitet Erichtho / dann aus Gräbern hervor und atmet die Lüfte der Nacht ein... / Nicht ruft himmlische Götter sie an, nicht glückliche Fibern / kennt sie: vom Scheiterhaufen geraubte Flammen entlodern / ihrem Altar und dem dampfenden Stoss entrissener Weihrauch... / Schwelende Asch' entseelter und halbverbrannte Gebeine / raubt sie vom Scheiterhaufen hinweg und selbst auch die Fackel, / welche die Eltern gehalten, die Trümmer des Totenlagers, / wirbelnd in schwarzem Qualm und die wallenden Kleider, sie sammelt / alles zur glühenden Asch' und zum Brandgeruche der Glieder. / Sind sie im Steinsarg bestattet, allwo die innere Feuchte / schwindet, und, wenn vertrocknet das Mark, die Leichen verhärten, / Dann mit gieriger Lust erbeutet sie sämtliche Glieder, / stösst ins Auge die Hand, reisst aus die erkalteten Sterne / nagt auch die bläulichen Nägel herab zu neuen Knoten der Seele [als Zwangsmittel bei der Seelenbeschwörung] / löst sie mit wildem Zahn und berupft auch die hängende Leiche [also: die Gehängten, Hingerichtete oder Selbstmörder] / treibt sich an Kreuzen umher, wo die Eingeweide der Regen / mürb macht und in der Sonn' das Mark in den Knochen ersiedet. / Auch wo ein Leichnam liegt auf blosser Erde, sie schaut ihn / vor Raubtieren und Vögeln; doch nicht mit Messern und Händen / reisst sie die Glieder entzwei: sie erwartet die Rachen der Wölfe, / um dann dem lechzenden Maul das blutige Fleisch zu entreissen... / Oft auch, wenn ein Verwandter verschied, wirft wütend das Scheusal (VI. 536sq.) / Über die Leiche sich hin und sie überhäufend mit Küssen / streichelt sie frech das Haupt, bricht auf die geschlossenen Kiefer / Und beisst ab von der Zunge, die drin am vertrockneten Gaum klebt!..." / Diese Leichenverstümmlung durch die Hexen war für sie so charakteristisch, dass man für Hexe" φαρμακίς einfach τυμβὰς γυνή „Gräberweib" (bustuaria) sagte; so Psellus bei Hesychius s. v. und Zonaras p. 1576: τυμβάδας ἔλεγον τὰς φαρμακίδας ἀπὸ τοῦ περὶ τοὺς τύμβους διατρίβειν καὶ τοὺς νεκροὺς ἀκρωτηριάζειν.

§. 660. Besonders arg trieben es die Hexen natürlich in Thessalien, dem Mutterland der Zauberei und alter Hexenkunst: hier raubten sie Reste und Gliedmaßen der Leichen von den Brandstätten und Scheiterhaufen hinweg zum Verderben der Lebenden und manchmal konnte man die Leichen gar nicht ins Grab bringen, da sie die Hexen mitten während des Begräbnisses von den Bahren herunterstahlen (Apuleius Metam. II 20)! Sollte die Leiche verbrannt werden, so war sie natürlich während der kurzen Zeit ihrer Aufbahrung im Sterbehause am meisten gefährdet, die Hexen machten die grössten Anstrengungen sich während dieser Zeit irgendwelcher Leichenteile zu bemächtigen. Davon erzählt einer bei Apuleius Metam. II 21-30 eine interessante Geschichte: Er kam als junger Bursch nach Larissa in Thessalien, wo es die Leichen schändenden Hexen so arg trieben, dass man die Leichen in der Nacht vor der Verbrennung streng bewachen musste, damit sich die Hexen nicht in allerlei Tiere, wie Vögel, Hunde, Mäuse, ja Fliegen verwandelt über die Toten hermachten. Zufällig war damals gerade ein junger, vornehmer Mann gestorben und es wurde gegen hohe Entlohnung ein Wächter für ihn gesucht; denn wurde der Leichnam am Morgen trotz des Wächters verstümmelt gefunden, dann musste sich der Wächter den fehlenden Körperteil als Ersatz für den Toten abschneiden lassen. Der Bursche verdingte sich trotzdem als Wächter und wurde ins Trauerhaus geführt, wo die Frau des Toten die Leiche auf ihre Unversehrtheit durch eine Commission und 7 Zeugen prüfen liess. Als der Abend kam, wurde der Bursche mit der Leiche und einer Laterne eingeschlossen. Da kam tief in der Nacht ein Wiesel ins Totengemach, setzte sich vor den Wächter hin und blickte ihn starr an; der verjagte zwar das Tier, verfiel aber unmittelbar darauf in einen tiefen Zauberschlaf, da ihn die in jenes Wiesel verwandelte Hexe fasciniert hatte. Beim ersten Hahnschrei erwacht, stürzte er voll Angst zur Leiche, fand sie aber ebenso wie unmittelbar darauf die eintretende Commission mit der Witwe unversehrt. Hierauf erhielt er seinen Lohn und trollte sich. Als aber bald darauf der Leichenzug jenes jungen vornehmen Mannes sich über den Marktplatz bewegte, wo ihn der Wächter mit vielen andern Gaffern beschaute, beschuldigte ein Verwandter des Toten die Witwe, sie habe ihren Mann wegen einer Liebschaft und aus Gier nach seinem Vermögen vergiftet. Da sich aber die Witwe energisch verteidigte, liess jener Verwandte den Toten durch einen ägyptischen Propheten für kurze Zeit zum Leben erwecken, damit er die Wahrheit offenbare. Das geschieht (cf. unten II § 351), und der Tote bestätigt die Anklage. Da seine Frau aber trotzdem weiter leugnet und auch ein Teil des Volkes dem Toten nicht glauben will, so erzählt der Tote etwas, was allen Menschen ausser ihm ebenso unbekannt sei, wie die Art seines Todes, sich aber als wahr erweisen lasse: Als in der Nacht der Wächter in jenen Zauberschlaf versenkt worden war, riefen die Hexen den Toten mit ihren Zauberformeln; unglücklicher Weise aber hiess der Tote ebenso wie der Wächter, und so folgte der Lebende natürlich dem Zauber-

rufe früher als der eigentlich gerufene Tote: in tiefem Schlafe ging er also zur Tür, wo ihm die Hexen durch das Schlüsselloch Nase und Ohren statt des Toten abschnitten und ihm dafür Nase und Ohren aus Wachs gefertigt ansetzten! Wie das der Bursche hört, greift er sich an Nase und Ohren: sie fallen ab, da sie tatsächlich angeklebte Wachsnachbildungen sind und der Tote hat so auch für die Geschichte seines Todes den Wahrheitsbeweis erbracht!

§. 661-2. Zu der Verwandlung jener Hexe in ein Wiesel ist auf Aelian hinzuweisen (Hist. animal. 15,11), nach welchem gerade dieses Tier, γαλῆ, den Leichen nachstellt, um ihnen die Augen auszuschlürfen. Die Verwandlung der leichenschändenden Hexen in Vögel bestätigt wieder Ovid Fasti VI. 131 sq.; er erzählt, wie sie sich einst in Nachteulen, strigae, verwandelten, um dem kleinen Sohn des albanischen Königs Procas das Blut auszusaugen und ihn so zu töten. Doch die Ammer verscheuchte sie, worauf die Nymphe Crane das Kind heilte und durch Niederlegen von Hagbaumreiß (arbutea frons) an den Zugängen zur Kinderstube und durch ein Ersatzopfer von Ferkelgedärm den Säugling für alle Zukunft vor diesen Vampiren sicherte.

§. 663. In Vögel und zwar wieder in Striges verwandelt, entführen die Hexen auch bei Petronius, Sat. c. 63 den Leichnam eines Knaben aus dem Trauerhause, legen statt seiner ein Heubündel hin und stürzen den Kappadokier, der ihnen mit dem Schwert in der Faust die Beute wieder abjagen will, in Wahnsinn und Tod.

§. 664. Um daher die Leichen vor solchen Verstümmlungen durch Hexen und wohl auch Dæmonen zu bewahren, legte man ihnen in Athen weissen Dost (Thymian, ὀρίγανον) unter; so sagt Aristophanes Eccles. 1030 sq. „So fülle nur das Kissen erst mit Thymian, / brich Rebenschösse (cf. oben §. 527), lege vier darunter dir, / bebändre dich, die Salbgefässe setze bei / und eine Wasserschale stelle vor die Tür!" Diese Pflanze hat nämlich einen scharfen Geruch, durch den sie Schlangen, Ameisen und anderes Ungeziefer verscheucht (Aristot. Hist. animal. IV. 8. 15 = Plin. X 195; Theophrast. Caus. plantar. VI. 5, 1; Dioscorid. III 29; Nicol. ad Geopon. XIII. 10. 5 Pallad. De re rust. I 35), sicherlich aber glaubte man, dass sich die Hexen auch in diese Tiere, wie oben bei Apuleius in Fliegen verwandelten, um sich so an den Leichen zu vergreifen. Auch Serenus Sammon. (liber medicinal. 58 v. 1035 sq. = Baehrens PLM III p. 135) sagt: ... si forte premit strix atra puellos / virosa inmulgens exertis ubera labris, / alia praecepit Titini sententia recti, / qui veteri claras expressit more togatas." Hier also ist Knoblauch das Amulet gegen diese vampirartigen Albgespenster (cf. oben §532).

§. 665-6. Im Notfalle aber scheuten die Hexen auch vor Mord nicht zurück, um sich die οὐσία eines Totendæmons künstlich zu verschaffen und dadurch Zaubermacht über ihn selbst. So sagt Lucan von der schon oben erwähnten thessalischen Hexe Erichtho (Pharsal. 6. 530 sq.): „Mord auch scheut sie nicht, wenn ihr Opfer lebendes Blut heischt / und noch zuckendes Eingeweid' auf grässlicher Tafel; auch durch Wunden und nicht auf dem Wege, den die Natur weist, / wird die Geburt entrafft, die dem kalten Altar bestimmt ist. / Kinderleibern entreisst sie die Jugendblüte der Wangen / schneidet ab mit der Linken das Haar dem sterbenden Jüngling." – Um die Gewinnung der οὐσία durch Mord handelt es sich auch bei Horaz, Epod. V 11 sq.: Hier wird ein Knabe, den die Hexen Canidia, Sagana, Veia und Folia geraubt haben, unter Darbringung eines Zauberopfers bis an den Hals in die Erde gegraben und muss so verhungern (mit Recht wendet sich schon Fahz l. c. p. 132-3 bes. Anm. 132, 8 gegen L. Müller, der im Commentar (1900) den Knaben „durch Mordwaffen" sterben lässt!), während ihm täglich drei- und viermal eine Mahlzeit hingestellt wird, die er sehen und auch riechen kann. Diese ausgesuchte Steigerung der Martertodesqualen muss natürlich einen tieferen Grund haben. Gesner und Peerlkamp (Ausgabe 1862) erklären das damit, dass die Glut, die den Knaben infolge des Verhungerns und Verdurstens erfüllt, in seinen Resten erhalten bleiben sollte, die daher besonders geeignet sein mussten, Liebesglut zu erregen. Das ist gewiss richtig, doch hätten das die Hexen durch das Verhungernlassen allein schon erzielt; wozu noch die grässliche Steigerung der Qual durch das Hinsetzen der Speisen und Getränke, deren Duft die Marter des armen Opfers ins Ungemessene erhöhen musste? Darin haben wir keine blosse Bosheit der entmenschten Weiber zu sehen; denn diese quälten das Kind überhaupt nicht aus Bosheit zu Tode, sondern hatten bloss die Erreichung ihres Ziels im Auge, und nur um dieses desto sicherer zu erreichen, liessen sie den Knaben solche Tantalusqualen erdulden. Ihr Ziel und Zweck aber ist, aus der Seele des Knaben einen dienstbaren νεκυδαίμων zu machen, der durch ihre Zauberformeln gezwungen, vor allem die Männer mit Liebesbrunst erfüllen soll, nach denen ihre Geilheit verlangt: er soll ihnen diese Männer genau so zutreiben, wie die νεκυδαίμονες die begehrten Mädchen dem Zauberer in den oben öfter erwähnten ἀγώγιμα der Zauberpapyri. Hiezu aber bedürfen sie zunächst einer οὐσία dieses νεκυδαίμων und sie steigern durch die vorgesetzten Mahlzeiten die Qual des Todes, um dem Knaben den Abschied vom Leibe und der Welt möglichst schwer zu machen.

Je schwerer aber sich eine Seele von ihrem Leibe und der Welt trennte, desto stärker und länger ist sie an die Reste dieses Leibes gefesselt und desto leichter kann man durch ihre οὐσία auf sie wirken (vgl. über dieses Dogma oben §. 326 sq.) Auch verlangt eine solche ruhelose Seele natürlich nach dem am heftigsten, was sie im Leben am schmerzlichsten entbehren musste; hier also Speise und Trank.

Daher waren die Hexen sicher überzeugt, der Dæmon des verhungerten und verdursteten Knaben werde sogleich erscheinen und ihnen auch gerne zu Diensten sein, wenn sie ihm Speiseopfer und Düfte von solchen gewährten; denn dadurch musste ja seine Hauptsehnsucht gestillt werden.

So spielt die οὐσία der Toten, denn nur von dieser haben wir bisher gesprochen, eine wichtige Rolle im Liebeszauber, in der Medicina Magica (cf. noch Plin. 34. 44; 28. 63, 2; Marcellus 18. 19; 29. 13 bei Heim, Schedae philol.

H. Usenero oblatae p. 125. 128; Celsus III 13; Alex. Trallian. I p. 565; Scribon. Largus c. 13 fin.; Servius ad Vergil. Aen. 4. 138; für Skelette und Skelettdarstellungen: Petronius Sat. 35; Plutarch Septem sap. conviv. 148 A. Daremberg-Saglio III. 2 p. 951 (larvae); Kopp III. 631-2. 627. Matter Histoire III Taf. 8 Fig. 8. Abt p. 224-5.). Aber auch im Offenbarungszauber, vom Schadenzauber ganz zu schweigen (cf. Tacit. Annal. II 82, III 11. Cassius Dio 57, 18 (Germanicus), der dem boshaften, rachsüchtigen Charakter der βίαιοι, ἄωροι, ἄταφοι und „ἥρωες" überhaupt am angemessensten war (cf. oben §. 353). Auch die junge christliche Kirche übrigens erwartete von der οὐσία ihrer Heiligen, von den Reliquien, Ähnliches, besonders auch Zukunftsenthüllung; nur ein Beispiel: Gregor von Nazianz Or. 24. 18 Sp. 1192 sagt: τὴν τῶν δαιμόνων καθαίρεσιν, τὴν τῶν νόσων κατάλυσιν, τὴν τοῦ μέλλοντος πρόγνωσιν, ... πάντα ταῦτα δύναται Κυπριανοῦ καὶ ἡ κόνις.

§. 6 6 7/8. Die Zauberpapyri kennen übrigens auch noch andere Verwendungsarten der οὐσία Toter; so bildet z. B. das Auge eines Affen oder eines νέκυος βιοθανάτου den Hauptbestandteil eines Mittels, sich unsichtbar zu machen, einer ἀμαύρωσις. Als der Selene verhasstes Opfer haben wir oben auch solche Dinge schon kennen gelernt. Doch wird der Ausdruck οὐσία auch von Lebenden gebraucht und auch die οὐσία der Lebenden spielte im Zauber keine geringe Rolle. Nebenbei sei auch auf die sogenannte Mithrasliturgie im Papyrus Paris l. 493 sq. hingewiesen, wo der Magier auch die γεώδης οὐσία τῆς ἐν ἐμοὶ οὐσίας γεώδους πρώτη anruft; damit ist natürlich das Element "Erde gemeint, worauf auch das Erdige an seinem sterblichen Leibe zurückgeht; ebenso führt er dort auch sein ὕδωρ auf das πρῶτον ὕδωρ und sein πνεῦμα (seine Seele) auf das πρῶτον πνεῦμα d. h. wohl auf die elementare Weltseele zurück cf. unten II §. 117.

§. 6 6 9/70 Wer die οὐσία eines Lebenden besitzt und richtig zu verwenden versteht, der kann auf ihn denselben Einfluss ausüben, wie auf den νεκυδαίμων, dessen οὐσία er in seiner Gewalt hat. Das besagt die Geschichte des Apuleius Metam. III. 16 von der alten Hexe Pamphile zu Hypata in Thessalien, die sich in einen blonden Boeoter verliebt hatte und jetzt ihre Magd ausschickt, damit sie beim Barbier, wo sich der Jüngling eben die Haare schneiden liess, ein paar Haare des Jünglings stehle und ihr zu einem Liebeszauber überbringe. Da der Barbier dies verhindert, bringt die Magd, die sich vor Strafe fürchtet, ein paar Ziegenhaare mit, die sie bei einem Weinschlauchhändler, der eben einige Ziegenschläuche kahl schor, auflas. Abends verbrennt nun Pamphile auf ihrer Zauberstube, die auch mit Trümmern gescheiterter Schiffe, Bildern, Nasen, Fingern Toter, Armensünderfleisch und Blut Ermordeter versehen ist, welche die οὐσία der Totendaemonen vorstellen, welche ihr den Boeoter zutreiben sollen, die zu allerlei Knoten verschlungenen Ziegenhaare zugleich mit einer Zauberformel, als die Haare des Geliebten. Sogleich wirkt die Sympathie und - die Ziegenschläuche kommen, vom Geruch ihrer Haare herbeigezogen, zum Hause der Pamphile, wollen hinein, werden aber von einem Gast der Hexe, der angetrunken vom Gelage heimkehrt, für Räuber gehalten und mit dem Schwert niedergehauen.

§. 6 7 1. Tatsächlich spielen Haare als Sympathiemittel im Zauber eine grosse Rolle; auch der demotische magische Papyrus col. XVI Verso l. 7 kennt das sehr wohl: „Wenn du ein Haar von dem Weib, [das du besitzen willst] findest, so tu es in den Docht (der Lampe) [, der mit allerhand Zauberzeichen beschrieben werden muss], es ist ausgezeichnet." (e.'r-k gm p f^c^e n t s-hm.t a ty-f a hn p s^cl, nfr-f (sic). Dem magischen Papyrus Harris lag sogar noch bei einem ähnlichen Recept eine Haarlocke, in ein Stück Papyrus gewickelt bei (ed. Chabas p. 184). §. 6 7 2. Ganz analog war auch der Gebrauch der Finger- und Zehennägel. Darauf verweist ausdrücklich Psellus De operat. daemon. c. 21 Sp. 869: ὁπόσα χειροῦνται δαιμόνια τοῖς περιττώμασι, λέγω δὴ σιέλοις καὶ ὄνυξι καὶ θριξί. Für die Fingernägel gibt Belege im Liebeszauber wieder der demotische magische Papyrus col. 15, 21 (p hbys n tek. t ^cne. t.) und col. 21. 17-18, speziell für die Nägel von der linken Hand und vom linken Fuss. Und weil in den Abschnitzeln der Nägel und den abgeschorenen Haaren etwas vom Wesen des früheren Besitzers verborgen ist, verbot schon Pythagoras ἀπονυχίσμασι καὶ κουραῖς μὴ ἐπουρεῖν μηδὲ ἐφίστασθαι Diogenes Laërt. 8, 1, 17. Daher mussten geheiligte Personen, die sich ganz besonders vor Missbrauch dieser ihrer οὐσία zu hüten hatten, solche περιττώματα der zauberischen Benützung durch andere entziehen; das ist der Grund, warum nach Gellius Noctes Att. 10. 15. 15 die Abschnitzel von den Nägeln und dem Haar des Flamen Dialis in der Erde unter einem Glücksbaum vergraben werden mussten (cf. Abt Apolog. 105-8).

§. 6 7 3. Denn besonders im Haar steckt das Leben; daher die Sitte der Griechen, beim Eintritt ins Jünglingsalter das lange Haar der Kinderzeit abzuscheeren, aber den Leben erhaltenden Flussgöttern zu weihen.

Wenn daher der Todesgott Θάνατος seinem Opfer das Haar abschneidet, ist alles aus: jetzt hat er allein unumschränkte Gewalt über die Seele. Belege bieten Euripides in der Alkestis 76 sq. und Vergil Aen. 4. 693 sq.; denn bei letzterem kann die mit dem Tode ringende Dido erst dann sterben, bis ihr Iris das Haar abschnitt und dem Dis, dem Totengebieter, überbrachte.

§. 6 7 4. Daher ist das Haar heilig und das des Flamen Dialis durfte kein Sklave berühren, sondern ein Freier musste ihn scheren (Gellius Noct. Att. X. 15. 11). „Denn dass die Haare und Nägel einen Teil des Wesens und der Lebenskraft des Menschen ausmachen, ist für das einfache Denken keine Frage: sie wachsen weiter ohne Zutun des Menschen, auch wenn sonst diese Erscheinung am Körper längst nicht mehr beobachtet wird (Abt Apol. 180 mit Literaturangaben).

§. 6 7 5. Daher wird es sich in den nicht seltenen Stellen der Zauberpapyri, wo einfach die οὐσία Lebender erwähnt wird, meist um Haare und Nägel handeln, so wohl im ἀγώγιμον des Papyr. Paris l. 2236, wo gesagt wird: τὴν οὐσίαν ὑπόθες αὐτῆς, nämlich unter die Platte mit der Formel; ähnlich auch l. 302: ebenfalls ein Liebeszauber, in dem auf die Wachssympathiepuppe der Geliebten ihre οὐσία ἐπὶ τῆς κεφαλῆς zu legen ist. In der Beschwörung des Daemons, der das Mädchen „liefern" soll, beruft sich der Magus mit l. 350-1 ausdrücklich auf das Sym-

pathiemittel, indem er sagt: ἔχεις τὴν οὐσίαν. Umgekehrt wird im Papyr. Berolin. 1 l. 98/9 vom dort beschworenen πάρεδρος δαίμων rühmend hervorgehoben, dass er ἄγει γυναῖκας ⟨καὶ⟩ ἄνδρας δίχα οὐσίας. Im Papyr. Lond. 121 l. 983 wird in einem Liebeszauber gesagt, dass, wenn der Zauber wirkt und das Mädchen dem Magus beiwohnt, er die Zauberfigur der κυρία Σελήνη Αἰγυπτία beiseite setzen soll, οὐσίαν δοὺς αὐτῇ καὶ ἡλίῳ μὴ δείξῃς und dann werde das Mädchen nicht aufhören, ihn zu besuchen: Solange nämlich die Selenefigur die οὐσία des Mädchens hat, wirkt ihr Zauber beständig auf sie ein. Interessant ist auch der Papyr. Lond. 121 l. 470 sq.: Φίλτρον κάλλιστον· ἐπίγραφον ἐπὶ λάμναν κασσιτερίνην τοὺς χαρακτῆρας καὶ τὰ ὀνόματα καὶ οὐσιάσας οἱᾳδήποτε οὐσίᾳ ἕλιξον καὶ βάλε εἰς θάλασσαν [denn aus dem Meer stammt Aphrodite, die „schaumgeborene" Liebesgöttin.] οἱ δὲ χαρακτῆρες οὗδε [hier nicht wiedergegeben] 'χαναρμενθω· χασαρ· ποιήσατε τὴν δεῖνα φιλεῖν ἐμέ· κοινά. Cf. Fahz l. c. 131. οὐσιάζειν bedeutet wohl mit der οὐσία versehen.

§. 676. Am häufigsten jedenfalls aber bediente man sich der οὐσία im Schadenzauber, um den Mitmenschen allerhand Ungemach anzuhexen. Eine Combination von Schaden- und Liebeszauber bietet der Papyrus Paris. l. 2949 sq. ἀγωγή, also „Liebeszauber" beschrieben, doch mit dem Zusatz ἀγρυπνητική „der schlaflos macht", nämlich die Geliebte, bis sie dem Magus zu willen ist. Hier muss eine kleine Zauberfigur gefertigt werden, ein κυνάριον, doch glaube ich, dass darunter eine Sympathiepuppe des Mädchens zu verstehen ist, also eine kleine weibliche Figur und nicht die eines Hündchens, κυνάριον also so gebraucht ist wie sonst ζῴδιον. Dann fängt man eine Fledermaus, νυκτερίς, die bekanntlich bei Nacht nicht schläft sondern wach ist, nimmt ihr die Augen heraus und bringt diese an der Stelle der Augen der Figur an. Dann sticht man eine βελόνη durch die οὐσία des Mädchens und dann dieselbe Nadel durch die Augen der Fledermaus an der Figur und zwar so, dass die οὐσία an der Nadel wieder sichtbar wird. Schliesslich werden mit der Sympathiepuppe noch allerlei Manipulationen vorgenommen und über sie eine Formel gesprochen. (cf. Fahz l. c. p. 128; etwas Ähnliches bei Marcellus 29, 52 und 45 und 8, 62).

§. 677. Auch die Kleidung und ganz kleine Teilchen von ihr, wie etwa ein Faden, bilden die οὐσία ihres Trägers. So erzählt Cassius Dio bezüglich Sullas, der sich den Glücklichen nennen liess (fragm. 269): „Als einmal ein Schauspiel gegeben wurde, soll Valeria, die Schwester des Redners Hortensius, die hinter Sulla ging, die Hand ausgestreckt und ein Stückchen von seinem Kleid abgerissen haben. Als sich Sulla umwandte, sprach sie: Ich wollte nur einen kleinen Anteil an deinem Glücke haben, Imperator!" Diese Worte sollen ihm so gefallen haben, dass er sich bald darauf, da Metella bereits gestorben war, mit ihr vermählte." Besondere Bedeutung bekommt diese Art der οὐσία im Liebes- und Schadenzauber. So bei Theokrit Id. II 53-4, wo die liebeskranke Zauberin sagt: τοῦτ' ἀπὸ τᾶς χλαίνας τὸ κράσπεδον ὤλεσε Δάφνις, / ὡγὼ νῦν τίλλοισα κατ' ἀγρίῳ ἐν πυρὶ βάλλω = „Dieser Streif der Verbrämung entfiel dem Gewande des Daphnis, den zerrupfe ich jetzt und werf' ihn in gierige Flammen." Wie diese οὐσία des Treulosen von der Feuersglut verzehrt wird, so soll auch er selbst von Liebesglut zu mir verzehrt werden! [nachgeahmt von Vergil Eclog. 8. 91 sq.]. Auch Dido lässt beim vorgeblichen Liebeszauber, um angeblich des Aeneas Neigung wiederzugewinnen, seine Wehr und was er sonst noch am Leibe getragen mit der Ehebettstatt auf den Scheiterhaufen legen (Vergil Aen. IV 495 sq.) doch wird dann ein Verfluchungszauber daraus. Ebenso braucht eine alte kuppelnde Hexe von dem Mann, den sie wieder in Liebe erglühen lassen will, „einige Kleidungsstücke oder Schuhe, ein paar Haare oder sonst etwas dieser Art" für ihren Liebeszauber, bei welchem sie auch das Zauberrad und eine „schauerlich klingende barbarische Formel" anwendet (Lucian, Dialog. meretr. 4.4). Auch die Babylonier-Assyrer und alle Semiten überhaupt verwendeten die gleichen Arten der οὐσία besonders im Schadenzauber (Campbell-Thompson, Semitic Magic p. 146-7).

§. 678. Ja sogar eine οὐσία der Götter konnte man sich auf diese Weise verschaffen und das scheint sogar etwas specifisch Ägyptisches zu sein, weshalb es sich auch in unsern griechisch-ägyptischen Zauberpapyri öfter erwähnt findet:

Bekanntlich wurden die kleinen Götterstatuen in ihren Kapellen tagtäglich neu bekleidet unter Beobachtung eines ungeheuer langatmigen Rituals (Erman, Religion p. 58) und dieses Amt lag einer eigenen Priesterclasse ob, den „Bekleidern der Götter" (Brugsch Thes. 913), den ἱεροστόλοι (Plutarch De Iside 3) und ἱεροστολισταί (Porphyr. De abstin. IV. 8 u. a. cf. Zimmermann l. c. p. 145-6) „die da eintreten zum heiligen Orte, um die Götter mit ihrem Schmuck zu bekleiden" (Stein von Rosette 7, griech.: οἱ εἰς τὸ ἄδυτον εἰσπορευόμενοι πρὸς τὸν στολισμὸν τῶν θεῶν cf. auch Kan. 2). Jeder Gott besass eine ganze Garderobe und jeder Tempel hatte einen besonderen Aufbewahrungsraum für sie (Erman, Rel. 232 sq.). Die Kleider der Götter bestanden aus weissen, grünen, roten und rötlichen Leinenbinden (ib. 58). Plutarch sagt von den Kleidern der Isisstatuetten (de Iside 52), dass die schwarzbekleideten, μελανόστολοι, die Verbergungen und Beschattungen bedeuten, in denen sie (die Mondgöttin) sehnsüchtig dem Helios nachgeht. An anderer Stelle, c. 78, schildert er sie als bunt, αἱ δὲ τῆς Ἴσιδος στολαὶ ποικίλαι ταῖς βαφαῖς, dagegen die des Osiris als von einfacher lichtheller Farbe, ἡ δ' Ὀσίριδος στολὴ οὐκ ἔχει σκιὰν οὐδὲ ποικιλμόν, ἀλλ' ἓν ἁπλοῦν τὸ φωτοειδές, beziehungsweise als geflammt, l. c. 51 ἀμπεχόνῃ δὲ φλογοειδεῖ στέλλουσιν αὐτοῦ τὰς εἰκόνας. Diese Kleider galten natürlich als heilig und dass man sie naturgemäss zur οὐσία der Götter rechnete, die in den „beseelten" Statuen wohnten, deutet wohl auch eine Inschrift aus dem Neuen Reich an, in der der Tote sich wünscht, „seine Leiche möge in Kleider gehüllt werden, welche die Götter abgelegt haben." (Grab des Paheri zu El-Kab, Taf. 9.4, vergleiche auch einen sehr alten Text im Recueil de Trav. 27 p. 223 Erman, Rel. p. 60). Nun erwähnen die Zauberpapyri Dinge, die auf solche Götterkleider deuten muss;

so wird im Papyrus Berolin. I. 58/9 an einer leider sehr zerstörten Stelle ein τελαμὼν μέλας Ἰσιακὸς erwähnt, der in diesem Zauber, der die persönliche Erscheinung eines Gottes erzwingen will, als Amulet zu dienen scheint (cf. unten II §.135). Ganz einwandfrei aber als Amulet erscheint ein σπάρτον Ἀνουβιακὸν auch l.147: hier ist in einen Zauberstein eine Figur einzugravieren, dann mit jenem Anubisfaden zu durchziehen und als Amulet um den Hals zu hängen (cf. u. II. §.135-7) Ebenso schreibt der Papyrus Paris. l. 2899 ein φυλακτήριον vor, das aus einem Zahn einer Eselin aus dem oberen rechten Kinnbacken oder auch aus dem eines geopferten roten Kalbes – auch typhonisch wie die Eselin – besteht ἀριστερῷ βραχίονι Ἀνουβιακῷ ⟨σπάρτῳ⟩ ἐνδεδεμένον cf. Fahz p.142. Ebenso endlich auch im Papyrus Lond. 122. l. 67-8: Hier wird der Gott Bes beschworen, im Traume zu erscheinen, um eine Offenbarung zu geben; da heisst es: καὶ λαβὼν μέλαν Ἰσιακὸν ῥάκος περίβαλε τὴν χεῖράν σου καὶ κοιμῶ μηδενὶ δοὺς ἀπόκρισιν, ἑλίξας τὸ ὑπόλοιπον τοῦ ῥάκους περὶ τὸν τράχηλον, ἵνα μή σε πλήξῃ (nach der Textherstellung auf Grund der beiden Versionen; cf. unten II. § 185). Denn in diese Hand musste eine Figur des Gottes gezeichnet werden, durch die er herabgezwungen wird; seine ἀπόλυσις wird dadurch bewirkt, dass der Magus diese Zauberzeichnung selbst auslöscht. Diese Figur würde der Gott sonst sofort austilgen, wenn sie nicht dadurch geschützt wäre, um frei zu werden, und in seinem Zorn auch dem Magus eines mit dem Krummschwert versetzen, da er über den Zwang durch die Zeichnung und die Bannformel natürlich erbittert sein muss (cf. u. §. 878). Dass es sich hier tatsächlich um Teile von Kleidern der Götterstatuetten handelt, beweist schlagend der Papyrus Paris 1071sq: φυλακτήριον τῆς πράξεως, ὃ δεῖ σε φορεῖν ἐπιβαλλόμενον πρὸς φύλαξίν σου ὅλου τοῦ σώματος· ἐπὶ ὀθονίου ἀρθέντος ἀπὸ Ἁρποκράτου ψηφίνου, ὄντος ἐν ἱερῷ οἱουδήποτε, γράψον ἐπ' αὐτοῦ ζμυρνομέλανι ταῦτα· ... καὶ βαλὼν ἔσωθεν τοῦ ῥάκους ἀείζωον βοτάνην ἑλίξας δῆσον ἑπτὰ λιναρίοις Ἀνουβιακοῖς καὶ φόρει περὶ τὸν τράχηλον, ἐὰν πράσσῃς (cf. u. II. §. 214 wo auch das Textkritische): Hier also ist ein ὀθόνιον, ein Stückchen feiner Leinwand (später ῥάκος „Fetzen" genannt) zu verwenden, das von (der Bekleidung) einer Steinfigur des Harpokrates in einem Tempel stammt und dazu auch noch 7 „Anubisleinenfäden" jedenfalls gleicher Herkunft. Da sich solcher Dinge zu bemächtigen sicherlich als Tempelraub betrachtet wurde, gehören auch diese ῥάκη und τελαμῶνες, ὀθόνια, ἱμάντες zu jenen Dingen, die das Zaubern sehr erschwerten, Unberufene und Ängstliche abschreckten. Doch ist dabei nicht zu vergessen, dass auch im alten Ägypten die Zauberer gewöhnlich zugleich auch Priester zu sein pflegten (cf. u. II. §8), denen es gewiss nicht schwer fiel, sich solche Dinge, vielleicht von den „abgelegten Kleidern der Götter", zu verschaffen.

§. 679. Schliesslich sei auch noch auf den Papyrus Paris l. 3094 hingewiesen, wo die Vorschrift gegeben wird: ἴσθι δὲ σινδόνα καθαρὰν περιβεβλημένος Ἰσιακῷ σχήματι d.h. trag bei der πρᾶξις das Gewand des Isisdieners, des μύστης, das nach Plutarch de Iside 3 λαμπρά war und von den Mysten oft benützt wurde, im Gegensatz zum heiligen Osirisgewande, das der Myste nur bei der Einweihung trug, worauf es ungesehen aufbewahrt werden musste (de Iside 78 cf. auch Apuleius Metam. XI. 24.) Erst wenn der Myste gestorben und so zum Osiris geworden war, scheint man dieses Gewand der grössten und heiligsten Weihe wieder hervorgeholt und seinen Leichnam damit bekleidet zu haben, um so auch äusserlich die Vereinigung und Identificierung des Dieners mit dem Gotte auszudrücken, wie die obige Stelle über Heraiskos anzudeuten scheint (v. oben §.376). Auch im Zauber hatte eine solche Bekleidung mit dem heiligen Isis- oder Osirisgewande jedenfalls keinen andern Zweck, als den Träger für diese Gottheiten auszugeben und ihn so den guten Göttern und Dæmonen lieb, den bösen aber furchtbar zu machen (v. u. §. 798. 859.)

4. Kapitel.

Beeinflussung der Götter und Dæmonen durch die menschliche Stimme und Sprache: durch die „authentischen" Götternamen, die Voces mysticae (Ἐφέσια γράμματα), durch Vocale, Vocal- und überhaupt Lautcombinationen und durch Naturlaute. – Die Drohungen (ἀπειλαί).

§. 680. Alle bisher besprochenen Mittel, auf die Wesen des Zwischenreichs und indirect durch sie oder auch direct auf die Götter selbst zauberisch einzuwirken, sind in der uns umgebenden Natur und auch in uns selbst gegeben; denn das sind durchwegs sinnlich wahrnehmbare „reale" Dinge, Tiere, Pflanzen, Minerale, der menschliche Körper und seine Teile, Kleidungsstücke von Menschen- und Götterbildern.

Neben diese Zaubermittel aber tritt noch ein anderes, nicht reales, nicht Körperhaftes: die menschliche Stimme, die Sprache. §. 681. In dieser wieder kommt besonders den Namen, mit denen man die Dinge und auch die Menschen benennt, eine geheimnisvolle Kraft und Bedeutung zu. Diese Überzeugung musste sich dem primitiven Menschen aufdrängen, wenn er die Beobachtung machte, dass selbst auf grössere Entfernung der mit seinem Namen Angerufene regelmässig darauf reagierte, und dass besonders auch der Schlafende oder Geistes-

abwesende durch die Nennung seines Namens sofort zu sich selbst gebracht wurde, gewissermaßen aus dem todähnlichen Schlaf zu neuem Leben erwachte, selbst dann, wenn ein gleich starkes Geräusch oder die Nennung eines beliebigen andern Wortes ihn nicht zu erwecken vermochte. Auch der halbbewusstlose und sonst gegen alle Geräusche, Stimmen, Laute und Worte teilnahmslose Kranke d.h. von bösen Dæmonen Besessene, ja sogar der Sterbende pflegt auf seinen Namen noch zu reagieren, als bestehe ein besonders enger Zusammenhang zwischen diesem seinen Namen und seiner Wesenheit, seiner Seele, ein Zusammenhang, der sich in einer Art Zwang äusserte, der stark genug ist, die Vorherrschaft der bösen Krankheits- und Todesdæmonen wenigstens für Augenblicke zu durchbrechen. Aber auch sonst musste dem Worte eine zwingende Kraft innewohnen, da ja so oft das blosse Wort genügte, den Willen eines andern dem eigenen unterzuordnen. Auch zwischen den Dingen überhaupt, die man benennen konnte, und ihren Namen bestand ein wesenhafter Zusammenhang: denn kaum hatte man irgendeinen Namen ausgesprochen, so sah der Zuhörer dieses Ding im Geiste vor sich, so deutlich, als stünde es leibhaftig vor seinen Augen.

Nun bezeichnete man auch die Götter, die sichtbaren und unsichtbaren, bloss gedachten, und die dæmonischen Mächte mit Namen, und war gewiss überzeugt, dass auch die Träger dieser Namen ähnlich, wie die Menschen auf diese ihre Namen hören werden: daher die unerlässliche Bedingung im Gebet den Namen dessen zu nennen, von dem man etwas wollte.

§. 682. Indes hat man doch auch wieder oft die Erfahrung gemacht, dass ein Gebet trotz der Namensnennung nicht erhört wurde d.h. dass der gerufene Gott auf die Nennung seines Namens nicht reagierte. Wie sollte man sich das erklären? Ganz einfach: man hatte ihn offenbar nicht bei seinem richtigen, echten Namen genannt, nicht bei jenem Namen, der einen Teil seines Wesens, seines „Ich's" ausmacht und daher allein zwingend auf ihn wirken muss.

Daraus erklärt sich die ausserordentliche Bedeutung, die dem echten, wahren, authentischen Namen zukommt.
Aus der überreichen Litteratur hierüber sei besonders auf folgende Darstellungen verwiesen, die im Folgenden benützt sind: De Jong, De Apuleio p. 81. 92-3, 95; Bousset Göttinger Gel. Anz. 1905. 695; Fahz 158-60; Dieterich Lit. p. 112. 194. 195, 1; Abrax. 136; R. Wünsch, Berlin. Philol. Wochenschrift 1905 Sp. 1078. Def. Tab. præf. V.; Reitzenstein Poimandres p. 8, 1; 133, 3 etc. z. B. 17; 21; 142, 1; 237; Abt Apologie 44-50; Kroll Rhein. Mus. 52 p. 345 sq.; Roscher Lexicon III. 1583 n. 1; Kropatscheck p. 19-20; Hubert bei Daremberg-Saglio III 2 Sp. 1513 col. 2; Rieß American Journ. of Philolog. 18 p. 194; Encyclop. Britannica XV 9 (1883) 201, AB; Gaster, Sword of Moses passim; Erman, Rel. p. 104-6; Budge Egypt Magic p. 126, 157 sq.; Maury Magie p. 41-2; Frazer Rameau d'or I 331 sq. Blau p. 117 sq. Fossey Magie p. 95 sq. Campbell-Thompson p. 148 sq.

Diese authentischen Götternamen aber sind natürlich von den landläufigen, allen Leuten bekannten Götternamen verschieden; denn wäre es nicht so, dann müsste ja jedes Gebet unfehlbar Erhörung finden. Diese authentischen Namen sind vielmehr nicht nur etwas Geheimnissvolles, sondern auch zugleich etwas Geheimes und zunächst bloss Begnadeten, Auserwählten bekannt, ihnen auf aussergewöhnliche, ja übernatürliche Weise mitgeteilt.

§. 683. Und doch gab es auch für den Laien ein Mittel, die Kraft der landläufigen, allbekannten Götternamen zu steigern; wenn nämlich der allbekannte Gottesname an sich einen nicht genügend grossen Teil der Wesenheit des Gerufenen ausmacht, so muss man sein Wesen auf andere Weise zu umgrenzen und so darauf Einfluss zu erlangen suchen. Das geschah, indem man alles, was man von dem betreffenden Gotte wusste, möglichst kurz und bündig in Beinamen aussprach. Darauf geht zweifellos die Eigenheit eines jeden inbrünstigen Gebetes zurück, nicht bloss den Namen allein zu nennen, sondern auch allerhand Epitheta anzuhängen, die das Wesen des Gerufenen charakterisieren. Hiefür gibt es natürlich unzählige Belege; ich will hier nur auf die orphischen Hymnen hinweisen, die mit echten Zaubergebeten nahe verwandt sind und als typisches Beispiel den Hymnus auf die grosse Zaubergöttin Hecate, die mit Selene-Artemis zusammenfloss, hersetzen (№ 1, bei Abel Orph. 58-9):
Εἰνοδίην Ἑκάτην κλῄζω τριοδῖτιν, ἐρεμνήν, / οὐρανίην, χθονίην τε καὶ εἰναλίην, κροκόπεπλον. / τυμβιδίην, ψυχαῖς νεκύων μεταβακχεύουσαν / Περσείην, φιλέρημον, ἀγαλλομένην ἐλάφοισι, / νυκτερίην, σκυλακῖτιν, ἀμαιμάκετον βασίλειαν, / θηροβρόμον, ἄζωστον, ἀπρόσμαχον εἶδος ἔχουσαν, / ταυροπόλον, παντὸς κόσ-

μου κληδοῦχον ἄνασσαν, / ἡγεμόνην, νύμφην, κουροτρόφον, οὐρεσιφοῖτον, / λισσομένοις κούρην τελεταῖς ὁσίῃσι παρεῖναι / βουκόλῳ εὐμενέουσαν ἀεὶ κεχαρηότι θυμῷ. — 24 von diesen 47 Worten sind nichts anderes als Beinamen der Göttin, wodurch der Dichter ihr Wesen von verschiedenen Seiten aus beleuchtet. Im orphischen Hymnus auf Artemis aber sind unter 86 Worten nicht weniger als 49 Beinamen (N° 36 Abel p. 77-8). § 6 8 4. Dazu vergleiche man das Zaubergebet an Hecate-Selene-Artemis aus dem Papyrus Paris l. 2714 sq. (nach Abel Orphica p. 289/90 v. 1-11. 23-27 Krit. Apparat bei Wessely, Wiener Stud. 8, 1886, 195-202 Denkschriften der Wiener Akad. 36, 1888, p. 112 sq.: Δεῦρ' Ἑκάτη, φαέεσσι Σεληναίης μεθέουσα / Περσία, Βομβώ, φουρνῖτι <καὶ> ἰοχέαιρα, / ἀδμήτη, λυσία, πανδμάτειρ' εὐπατέρεια, / δᾳδοῦχ', ἡγεμόνη, ἁγνή, ὑψαύχενε κούρη / κλῦθι διαζεύξασα πύλας κλειτοῦ ἀδάμαντος, / Ἄρτεμις, ἣ καὶ πρόσθεν ἐπίσκοπος ἦσθα μεγίστη, / πότνια, ῥηξίχθων, σκυλακαγέτι, πανδαμάτειρα, / εἰνοδία, τρικάρανε, φαεσφόρε, παρθένε σεμνή, / ἐλλοφόν' ἐλθέ, ἄνασσα Αὔδναία, πολύμορφε / δεῦρ' Ἑκάτη, τριοδῖτι, πυρίπνοε, φάσματ' ἄγουσα / ἥ τ' ἔλαχες δεινὰς μὲν ὁδοὺς χαλεπάς τ' ἐπιπομπάς / ... ἀλλὰ σύ, ὦ Ἑκάτη πολυώνυμε, παρθένε κούρα / ἐλθέ, θεά; κέλομαι, ἐλάουσ' ὑλακῇ καὶ ἰωῇ ... Περσεφόνη, τρικάρανε <θεὰ> πυρίφοιτε, βοῶπις / βουφόρβη, παμφόρβη ...... / δεῦρ' Ἑκάτη πολύβουλε, καλῶ σ' ἐπ' ἐμαῖς ἐπαοιδαῖς." — Die Bezeichnung πολυώνυμος ist also gewiss gerechtfertigt und besonders die geheimere Bedeutung der Hecate als unheimliche Totengebieterin betont. Denn so will sich der Betende als Kundig des wahren, geheimen Wesens der Gottheiten legitimieren, und so kommt es, dass in solchen Hymnen und Gebeten das ganze Wesen der Gottheit in Beinamen aufgelöst erscheint, unter denen sich hie und da auch Epitheta finden, die auf irgendeine Eigenschaft oder einen Zug im Mythus einer Gottheit hindeuten, die nicht nur uns unbekannt sind, sondern auch wohl einem grossen Teil der Zeitgenossen des Betenden, ja vielleicht sogar ihm selbst unbekannt waren. Das Gleiche gilt auch für bestimmte ägyptische Hymnen und Gebete, natürlich auch für echte Zaubergebete d. h. Zauberformeln. In der Anthologia Palatina et Planudea bei Abel, Orphica p. 284-6 finden sich sogar 2 Hymnen an Dionysus und Apollo, die bis auf die erste Zeile nur aus solchen Namen bestehen, die alphabetisch angeordnet sind, sodass auf jeden Vers je ein Buchstabe des Alphabets entfällt. Die ersten 3 Verse mögen als Probe folgen: [Μέλπωμεν βασιλῆα, φιλεύιον, εἰραφιώτην] ἁβροκόμην, ἀγροῖκον, ἀοίδιμον, ἀγλαόμορφον, / Βοιωτόν, Βρόμιον, Βακχεύτορα, βοτρυοχαίτην, / γηθόσυνον, γονόεντα, Γιγαντολέτην, γελόωντα etc. ... ὥριον, ὠμηστήν, ὠρείτροφον, ὠρεσίδουπον. [Μέλπωμεν βασιλῆα φιλεύιον, εἰραφιώτην. Das ist natürlich die Ausgeburt eines Grammatikers, aber immerhin doch angeregt durch jenes orphische Gesangbuch, das die Bibel jener Gemeinden vorstellte.

§. 6 8 5. Für die Zeit unserer Zauberpapyri ist auch der damals in üppigster Blüte stehende Synkretismus nicht unbeachtet zu lassen: da man die heimischen Gottheiten mit allen möglichen „barbarischen" zusammenstellte, musste man auch darauf bedacht sein, im Gebete auch jener Gottheiten zu gedenken, die angeblich bei fremden Völkern, an fremden Kultstätten der angerufenen griechischen entsprach. Denn es konnte ja sein, dass die betreffende Gottheit erst dann das Gebet hörte und erhörte, wenn sie der Betende mit dem fremden Namen nannte, oder wenigstens jenes fremden Volkes und fremden Kultortes Erwähnung tat. Auch hiefür gibt es Belege genug; ich will bloss Apuleius Metam. XI. 5 ausschreiben, wo die kosmopolitisch gewordene Mondgöttin sich selbst mit „tausend Namen" nennt: En adsum tuis commota precibus, rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitum, deorum dearumque facies uniformis, quae caeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferum deplorata silentia nutibus meis dispenso; cuius numen unicum multiformi specie, ritu vario, nomine multiiugo totus veneratur orbis. Inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum Matrem, hinc autochthones Attici Cecropeiam Minervam, illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem, Cretes sagittiferi Dictynnam Dianam, Siculi trilingues Stygiam Proserpinam, Iunonem alii, Bellonam alii, Hecatam isti, Rhamnusiam illi et qui nascentis dei Solis inchoantibus inlustrantur radiis Aethiopes, Ariique priscaque doctrina pollentes Aegyptii caerimoniis me propriis percolentes appellant vero nomine reginam Isidem. adsum tuos miserata casus, adsum favens et propitia." Hier brauchen wir nur die 2. Person einzusetzen und wir erhalten einen „orphischen" Hymnus in Prosa, ein Zaubergebet an die μυριώνυμος - das ist der ständige Beiname der Isis in jenen Zeiten cf. z. B. Plutarch, De Is. 53 - Isis-Selene-Hecate-Artemis. Gerade die „heiligsten" Völker der Barbaren werden genannt, die Phryger, die Äthiopen, die Perser-Chaldaer und die Ägypter; diese allein kennen das verum nomen d. h. das verum „numen" der Göttin, die das Weltall beherrscht. Wir werden genau das Gleiche auch bei den authentischen", wahren Zaubernamen wieder finden. So vereinigt die angerufene Gottheit auf der Basis des schwankenden Synkretismus die Wesenheiten vieler Gottheiten in sich.

§. 6 8 6. Noch viel mehr muss das vom höchsten Gott, dem Schöpfer, δημιουργός, selbst gelten, der alle Gottheiten aus sich emanierte; daher kann man sein geheimnisvolles Wesen nur durch die Anrufung der Wesenheiten seiner Emanationen umschreiben, denn sein „Name" lebt im Lichte, das dem Menschen unnahbar ist. Vortrefflich spricht das Lactantius Placidus aus: Cum „magi vellent virtutis eius, ut putabant, sese comprehendere, singulas appellationes quasi per naturarum potestates abusive modo designarunt et quasi plurimorum numinum nobilitate Deum appellare conati sunt, quasi ab effectu cuiusque rei ductis vocabulis, sicut Orpheus fe-

cit [et Moyses, summi Dei antistes, et Esaias et his similes]" (Ad Statii Theb. IV.516).

§. 687. Alles das ist aber doch nur ein AusKunftsmittel, das die Not dem NichtKundigen, dem Nichteingeweihten in die Hand gab. Viel sicherer ging man zweifellos, wenn man das wahre, innerste Wesen des Gottes in seinem wahren, echten Namen anrufen Konnte, in jenem Namen, der auch der grosse, oder geheime Name genannt wird. Dieser ist natürlich auch rein und heilig und hochgeehrt, nicht nur bei den Menschen, sondern auch bei Göttern, Engeln, Dæmonen und Seelen: denn er ist voll Kraft, erfüllt und beherscht das All und alle seine δυνάμεις, denn er ist dem Gott selbst gleich, den er benennt: Proclus ad Alcib. p. 150 Cr. sagt, τὰ ἄρρητα ὀνόματα τῶν θεῶν πεπλήρωκε τὸν κόσμον, ὥσπερ οἱ θεουργοὶ λέγουσιν, καὶ οὐ τὸν κόσμον τοῦτον μόνον ἀλλὰ καὶ τὰς ὑπὲρ αὐτὸν πάσας δυνάμεις ... πεπληρώκασιν οὖν οἱ θεοὶ καὶ αὐτῶν καὶ τῶν οἰκείων ὀνομάτων τὸν σύμπαντα κόσμον ... (cf. ad Cratyl. c. 70 Plat. Theol. I. 19 E, ibidem cap. 29. Daher ist dieser Name auch furchtbar und schrecKlich, da er das Wesen des gerufenen Gottes in Erregung versetzt. Hiefür bieten die Papyri Belege in Fülle; da lesen wir z. B. Papyr. Lond. 123, 13-4 = Berolin. I. 36 (ergänzt von Kroll Philol. 54. 564: τὸ αὐθεντικὸν ὄνομα; Berol. I. 226 Paris 1812 und Leid. V v 13 τὸ μέγα ὄνομα oder τὸ ὄνομα μέγα; Paris. 1008 τὰ μέγιστα ὀνόματα; Paris. 2344: ὅτι οἶδά σου τὰ καλὰ καὶ μεγάλα ὀνόματα; Paris 3272: τὸ μέγα καὶ ἔντιμον ὄνομα; Leid. V IV. 31: τὰ μεγάλα καὶ κραταιὰ ὀνόματα; Mimaut 263: τὸ ἅγιον ὄνομα <τὸ> πάντοθεν; Paris. 3071: τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἁγίῳ Ἰαεω βαφρενεμουν (cf. Programm Hernals 1889 p. 17); Paris. 2034: κατὰ τῶν ἁγίων ὀνομάτων; Lond. 121 l. 309-10 τὰ ἅγια ὀνόματα, ebenso Paris 871-2; Lond. 121 l. 451-2: κατὰ τῶν σῶν ἁγίων ὀνομάτων; Papyr. Leiden. W col. I. l. 1-2 περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου darüber ist dieser ganze Papyrus geschrieben, betitelt Βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη Μονάς, ἡ ὀγδόη Μωϋσέως (Dieterich Abraxas p. 169) Paris 874-5 τὰ ἅγια καὶ ἀμίαντα ὀνόματα; Paris 289-90 τὸ ἀμίαντον ὄνομα; Lond. 121 l. 323 τὸ μέγα καὶ ἔνδοξον ὄνομα Ἀβραάμ; Leid. W col. V l. 10-1: ὄνομα ἅγιον ... φοβερὸν καὶ φρικτόν; Lond. 46 l. 77 sq. κατὰ τῶν ἁγίων ὀνομάτων ... καὶ κατὰ τῶν φρικτῶν ὀνομάτων; genau ebenso auch auf Amuletgemmen z. B. Δός μοι χάριν, νίκην, ὅτι εἴρηκά σου τὸ κρυπτὸν καὶ ἀληθινὸν ὄνομα (Kopp Nr. 179); oder μέγα τὸ ὄνομα; μετὰ τὸ ὄνομα τοῦ μόνου κυρίου θεοῦ; oder ἅγιον ὄνομα; μέγα τὸ ὄνομα τοῦ Σαράπιδος; auch hebräisch אד״יר שם Kopp l. c.

§. 688. Der Gott hört auf diese Namen, entweder weil ihn die Nennung dieser wahren Namen freut und dann tut er das freiwillig, oder er muss es auch tun, selbst gegen seinen Willen infolge der zwingenden inneren Sympathie des Namens mit seinem Wesen; Belege aus den Papyri: Lond. 121 l. 756 ὅτι ἐπικαλοῦμαί σε τοῖς ἁγίοις σου ὀνόμασιν, οἷς χαίρει σοι ἡ θειότης ὧν οὐ δύνῃ παρακοῦσαι; auch die orphischen Lithica Kennen das, da dort v. 725 sq. vorgeschrieben wird ... κικλήσκειν μακάρων ἄρρητον ἑκάστων / οὔνομα. τέρπονται γάρ, ἐπεί κέ τις ἐν τελετῇσιν / μυστικὸν ἀείδῃσιν ἐπώνυμον οὐρανιώνων. /

§. 689. Papyr. Lond. 121 l. 960/1 ὅτι ἐξορκίξω <σε> τοῖς μεγάλοις ὀνόμασιν ἃ οὐ δύναται παρακοῦσαι οὔτε ἀέριος οὔτε ὑπόγειος <δαίμων>; Leiden V col. IV. l. 11 sq.: τὸ μέγα ὄνομα Θώθ, ὃ πᾶς θεὸς προσκυνεῖ καὶ πᾶς δαίμων φρίσσει, ᾧ πᾶς ἄγγελος τὰ ἐπιτασσόμενα ἀποτελεῖ; Paris 357 sq. τὸ ὄνομα τὸ φοβερὸν καὶ τρομερόν, οὗ ἡ γῆ ἀκούσασα τοῦ ὀνόματος ἀνοιγήσεται, οὗ οἱ δαίμονες ἀκούσαντες τοῦ ὀνόματος (hier und oft durch ō gegeben) ἔμφοβοι φοβηθήσονται, οὗ οἱ ποταμοὶ καὶ αἱ πέτραι ἀκούσαντες τὸ ὄνομα φρίσσονται; Leiden. V col. VII. 29 sq.: τὸ κρυπτὸν ὄνομα ἄρρητον, ὃ οἱ δαίμονες ἀκούσαντες πτοοῦνται, οὗ καὶ ὁ ἥλιος <ἀκούσας>*, οὗ τὸ ὄνομα ἡ γῆ ἀκούσασα ἑλίσσεται, ὁ Ἅιδης ἀκούων ταράσσεται, ποταμοί, θάλασσα, λίμναι, πηγαὶ ἀκούουσαι πήγνυνται, αἱ πέτραι ἀκούσασαι ῥήγνυνται. Leiden. W col. XIX 32-7 (Dieterich p. 200, 3 sq.) ἐπικαλοῦμαί σου τὸ ὄνομα τὸ μέγιστον ἐν θεοῖς ὃ ἐὰν εἴπω τέλειον, ἔσται σεισμός, ὁ ἥλιος στήσεται καὶ ἡ σελήνη ἔνφοβος ἔσται καὶ αἱ πέτραι καὶ τὰ ὄρη καὶ θάλασσα καὶ οἱ ποταμοὶ καὶ πᾶν ὑγρὸν ὑποπετρωθήσεται, ὁ κόσμος ὅλος συνχυθήσεται; col. XIX 9/8 heisst es sogar: οὗ τὸ ὄνομα οὐδὲ οἱ θεοὶ δύνανται φθέγγεσθαι; besonders beachtenswert aber ist der Papyrus Paris. l. 239: τὸ πρωτεῦον ὄνομα τοῦ Τυφῶνος, ὃ τρέμει γῆ, βύθος, Ἅιδης, οὐρανός, ἥλιος, σελήνη, χορὸς ἄστρων, ἐπιφανὴς σύμπας κόσμος, ὅπερ ὄνομα ῥηθὲν θεοὺς καὶ δαίμονας ἐπ' αὐτὸ βίᾳ φέρει: das Aussprechen dieses Namens allein schon reisst also Götter und Dæmonen an sich und ordnet sie dem Willen des Recitierenden unter; natürlich erfolgt auch umgeKehrt durch diesen Namen allein schon die ἀπόλυσις jedes Gottes, der durch ihn gebannt worden war. Dieser gewaltige 100 Buchstaben umfassende Namen selbst folgt weiter unten (§. 767). Wie man sieht, zittern alle Götter und Daemonen, die dem Träger dieses echten, wahren Namens untergeordnet sind, vor dem Namen selbst, da er ja den Gott selbst bedeutet und ebenso auch die ganze Schöpfung.

Wer diesen Namen Kennt, hat daher ein gutes Recht, sich stolz auf diesen Kostbaren Besitz zu berufen; daher sagt der Magus im Papyr. Berol. I 206-7 κατέχω σου τὸ ἰσχυρὸν ὄνομα, ἔχων τὸ καθηγιασμένον πρὸ πάντων ἀγγέλων; und er wünscht sich im Papyr. Paris. 1817-8: ἀγαθὴ ἡμέρα γένοιτο τῷ ὀνόματι καὶ ἐμοὶ τῷ εἰδότι.

§. 690. Denn diese Namen üben auf den Gerufenen einen unwiderstehlichen Zwang aus und diese „Zwangnamen" haben die Götter, wunderlich genug, den Menschen selbst mitgeteilt; das sagt Klar Porphyrius (fragm. aus Π. ἐκ λογίων φιλοσοφίας bei Eusebius, Præp. evangel. V. 8, 8 (I. p. 226 Dind.): ἐπεὶ καὶ ἐπανάγκους ἑαυτῶν ἐκδιδόασιν (οἱ θεοί),

ὡς δηλώσει ὁ ἀπὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἐκδοθεὶς περὶ ἑαυτοῦ ἐπάναγκος · λέγεται δὲ οὕτως: „οὔνομ' ἀναγκαίης τόδε καρτερὸν ἠδ' ἔτι βριθύ." Durch diese Namen tritt der Anrufende in directe Beziehungen zum Gotte und sein Wesen strömt in einer ἀπόρροια auf ihn herab und verleiht ihm ungeahnte, übermenschliche Macht; so sagt der Magus im Papyrus Paris. l. 216 sq.: συνεστάθην σοι τῇ ἱερᾷ μορφῇ, ἐδυναμώθην τῷ ἱερῷ σου ὀνόματι, ἐπέτυχόν σου τῆς ἀπορροίας τῶν ἀγαθῶν.

§. 691. Jetzt ist er gegen alle bösen Angriffe übelwollender Wesen und Mächte geschützt; so der Papyrus Leiden. W col. 18 l. 1 sq. (cf. Dieterich Abraxas p. 196, 17 sq.), wo der Magus sich auf Grund des Namens sogar mit dem Gott selbst identificiert; denn er sagt: σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ · ὃ ἐὰν εἴπω (so Kroll, Philologus 54. 561; Papyr.: ἐνειπω; Dieterich ἐνείπω) δεῖ γενέσθαι · τὸ γὰρ ὄνομά σου ἔχω φυλακτήριον ἐν καρδίᾳ τῇ ἐμῇ καὶ οὐ κατισχύσει με ἅπασα στὺξ (so Diet.; P.: απασασθραξ; Kroll σάρξ) κινουμένη, οὐκ ἀντιτάξεταί μοι πᾶν πνεῦμα, οὐ δαιμόνιον, οὐ συνάντημα [dazu verweist Diet. auf Hesych. nota 1 pag. 209: ἀνταία ... δαιμόνια] οὐδὲ ἄλλο τι τῶν καθ' Ἅιδου πονηρῶν διὰ τὸ σὸν ὄνομα ὃ ἐν τῇ ψυχῇ ἔχω καὶ ἐπικαλοῦμαι ... Diese Auffassung hatten auch die Ägypter: wer die Namen der 5 Epagomenen (Schalt-)Tage kennt, an denen Osiris, Aroëris, Seth, Isis und Nephthys geboren worden waren [Plut. De Iside c. 12], der wird nicht von Durst und Krankheit geplagt und auch die böse Göttin Sekhet hat keine Gewalt über ihn. Mit Öl und ʿnti-(Myrrhen-)Essenz auf reines, feines Linnen geschrieben liefern diese Namen ein gutes Amulet (Chabas, Le Calendrier p. 104 Budge Magic p. 228).

§. 692. Aber selbst unter diesen echten, authentischen Namen gibt es noch Abstufungen ihrer Kraft und Wirksamkeit. Das besagt sehr deutlich der Papyrus Paris. 1533 sq. wo der Magus zum Gott oder Dæmon, der in seiner Sympathiepflanze, der Myrrhe, haust, sagt: ἐξορκίζω σε, ζμύρνα, κατὰ τῶν τριῶν ὀνομάτων · Ἀνοχω · Ἀβρασάξ · Τρω · καὶ τὸν ἐπακολουθότερον καὶ τὸν ἰσχυρότερον Κορμειωθ, Ἰαώ, Σαβαώθ, Ἀδωναί. Jedenfalls sind erst die 3 letzten Namen die „Zwangnamen". Das Gleiche findet sich oft, jedesmal wenn bei Störrigkeit des Gerufenen der ἐπάναγκος, die unwiderstehliche Zwangformel ertönt.

§. 693. Diese „echtesten" Namen aber bilden so sehr das Wesen des Trägers selbst, dass man ihn nicht mehr „bei seinen Namen" beschwört, sondern die Namen selbst; denn jetzt ist der wesenhafte Name zur Hypostase des Trägers selbst geworden.

So spricht im Papyrus Paris. l. 1190 sq. der Magus zum Gotte: σὺ εἶ τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον καὶ ἰσχυρόν, τὸ καθηγιασμένον ὑπὸ τῶν ἀγγέλων πάντων. Daher lebt jetzt das ὄνομα selbst im Himmel, so im Papyr. Lond. 122 l. 6-7: οἶδα τὸ ὄνομά σου τὸ ἐν οὐρανῷ λαμφθέν [dazu Reitzenstein Poimandres 8, „Es ist der Νοῦς als Person der Gottheit."] Daher sagt man jetzt nicht mehr ἐξορκίζω σε (den Gott) τὸ ὄνομα (= κατὰ τοῦ ὀνόματος bei dem Namen), sondern wie z. B. im Papyrus London 121 l. 396: ἐξορκίζω ὑμᾶς, ἅγια ὀνόματα τῆς Κύπριδος. Ebenso fleht man auch die Namen selbst an; so Papyr. Lond. 121 l. 506 (= 509): διαφυλάξατέ με, τὰ μεγάλα καὶ θαυμαστὰ ὀνόματα, oder Leiden. V col. 4 l. 27-8: τὰ ἅγια τοῦ θεοῦ ὀνόματα, ἐπακούσατέ μου, καὶ σύ, Ἀγαθὲ Δαῖμον. Dem entsprechend wird auch von einem Gott, der andere untergeordnete Götter „in Bewegung setzen" kann, nicht gesagt „er bewegt die Götter, sondern „er bewegt die Namen der Götter": Papyrus Paris. l. 1023: ὁ κινῶν ὀνόματα θεῶν; personificiert gedacht sind die Namen auch im Papyrus Leiden V col. 4. l. 30-1: ἀγαθὲ δαῖμον ... ἐπάκουσόν μου πορευθεὶς πρὸς τὸν δεῖνα ... παράστηθι αὐτῷ φοβερός, τρομερὸς μετὰ τῶν τοῦ θεοῦ μεγάλων καὶ κραταιῶν ὀνομάτων καὶ λέγε αὐτῷ τάδε: ...

§. 694. Wer den Namen hat, hat daher auch den Gott und zwar ganz buchstäblich [Reitzenstein Poimandres p. 17.6 Kropatscheck p. 19; Dieterich, Lit. p. 112]. Man braucht daher bloss den Namen aufzuschreiben und kann mit ihm schalten und walten, wie man will; will man z. B. aller Kräfte und Eigenschaften des Gottes teilhaftig werden, so schreibt man den Namen auf und verschluckt ihn; dann ist „der Gott in uns". So sagt der Papyrus Paris. l. 785 sq.: γράψον ἐπὶ φύλλου περσέας τὸ ὀκτωγράμματον ὄνομα ὡς ὑπόκειται, καὶ πρὸ τριῶν ἡμερῶν ἁγνεύσας ἐλθὲ πρωίας πρὸς ἀνατολάς, ἀπόλειχε τὸ φύλλον δεικνύων ἡλίῳ καὶ οὕτως ἐπακούσεταί τελείως (cf. Kropatscheck l. c. Frazer, Rameau d'or p. 377) oder ibidem l. 787 sq. τὸ δὲ ὄνομά ἐστι τοῦτο · Ἰεεοοιαι. τοῦτο ἔκλειχε, ἵνα φυλακτηριασθῇς καὶ τὸ φύλλον ἑλίξας ἔμβαλε εἰς τὸ ῥόδιον (ἔλαιον). Ähnlich auch im Papyr. Berolin. 1 l. 233 sq. λαβὼν χάρτην ἱερατικὸν γράψον τὰ προκείμενα ὀνόματα ... καὶ γράψας, ὡς πρόκειται, ἀπόκλυσον ἐν ὕδατι πηγαίῳ ἀπὸ ἑπτὰ πηγῶν καὶ πίε αὐτὸ ἐπὶ ἡμέρας ἑπτὰ νῆστης, ἐξ ἀνατολῆς οὔσης τῆς σελήνης, πῖνε δὲ τὸ ἀρκοῦν. Das ganze Recept ist Μνημονική überschrieben und sollte das Gedächtnis des Magus stärken, dass er im Stande sei, die complicierten Namen, Formeln und Antworten der erscheinenden Götter und Dämonen zu behalten; auch den im Recept selbst angegebenen Namen, der nicht weniger als 204 Buchstaben zählt und eigentlich eine Formel ist, sollte er auf diese Weise merken. [Gewöhnlich wird die Formel (λόγος, ἐπαοιδή) vom Namen (ὄνομα) unterschieden; doch heisst auch oft wie hier ein aus ὀνόματα bestehender λόγος einfach ὄνομα oder ὀνόματα, auch wenn er noch anderes neben echten Namen enthält; ich kann hier folgende „ὀνόματα" unterscheiden: Harpokrates-Kneph (ἁρπο[γ]κνουφι), Sohn des Râ (σιφρι = σιφρη); Seele der Seelen (βιβιου), Gott (νουσι = νουθι), Stern (χυχβα) und auch die 7 Vocale ιι αα οο υυ ηη εε ωω kommen vor.] Genau so verfährt auch der zauberkundige Neferkaptah im demotischen Setna-Roman: denn

alle Formeln, die im Zauberbuch des Thot standen, schreibt er auf ein Stück frischen Papyrus; dann tränkte er (dieses Blatt) mit Bier, er löste es im Wasser auf und überzeugte sich, dass alles aufgelöst sei; dann trank er es und wusste nun alles, was auf ihm gestanden hatte" (Wiedemann, Volksmund p. 130). Denn der „Name" ist hier gleich dem leibhaftigen Gott; ganz ähnlich hatte schon Zeus nach orphischer Lehre mit dem erstgewordenen Lichtgotte getan: καταπίνει τὸν πρόγονον αὐτοῦ τὸν Φάνητα καὶ ἐγκολπίζεται αὐτοῦ τὰς δυνάμεις ὁ Ζεὺς καὶ γίνεται πάντα νοερῶς, ὅσαπερ ἦν ἐκεῖνος νοητός .... (Proclus ad Cratylum 110, pag. 62 Pasquali).

§. 695. Ein solcher Name von göttlicher Natur und Kraft, der mit seinem Träger eins ist, ist natürlich geheim und muss auch geheimgehalten werden. Das erforderte schon das persönliche Interesse des Kundigen, des γνωστικός; denn sagte er diesen Namen weiter, so gab er ja andern dieses kostbare Mittel zur Erreichung ungeahnter Erfolge aus der Hand; auch haben die Begnadeten diese echten Geheimnamen von den Göttern selbst mit saurer Mühe erfahren und ein Weitersagen käme auch einer gotteslästerlichen Profanierung gleich, wovon später mehr.

Hier sei nur auf den Papyrus Paris. 1265 sq. verwiesen, wo es heisst: Ἀφροδίτης ὄνομα τὸ μηδενὶ ταχέως γινωσκόμενον Νεφεριηρι (wohl gleich nfr irt ist [Plutarch, De Iside 10 ιρι ὁ ὀφθαλμός] also Neferiri „Schön- oder Holdauge", ein nicht selten ägyptischer Frauenname: Nofertari, das siebenmalige Aussprechen dieses Namens allein schon erweckt unfehlbar Frauenliebe.) Daher heissen diese Namen κρυπτὰ und ἄρρηται, so im Papyrus Leiden. V col. 7 l. 26 τὸ κρυπτὸν καὶ ἄρρητον ὄνομα; Paris. 1609-11 τὰ ἱερὰ καὶ μεγάλα καὶ κρυπτὰ ὀνόματα; Lond. 121 l. 569: τὸ πνεῦμα καλούμενον συμβόλοις καὶ ὀνόμασιν ἀφθέγκτοις; Mimaut l. 285 ⟨τὸ⟩ ἄφραστον ὄνομα τετιμημένον; und im Papyrus Berol. I 146-7 heisst es ausdrücklich: τὸ ὄνομα τοῦτο κρύβε — Αχααχαχα χαχ χαρχαρα χαχ.

§. 696. Da nun auch ganze Städte und Staaten unter dem Schutze bestimmter Gottheiten standen, war es heilige Pflicht, die wahren, echten Namen dieser πολιοῦχοι θεοί keinem Fremden zu verraten; denn so hätte man ja dem Feinde Gelegenheit gegeben, durch den Zwang dieser wahren Namen die Schutzgötter aus der Stadt herauszuziehen und die Stadt, da sie jetzt gottverlassen war, zu vergewaltigen. Dieses Verfahren wendeten die Römer an. Darüber berichtet Plinius Hist. nat. 28. 4. 4: „Verrius Flaccus gibt die Schriftsteller an, denen er glaubt, dass man bei Belagerungen durch römische Priester den Gott, unter dessen Obhut die Stadt stand, herauszurufen und ihm dieselbe oder noch grössere Verehrung bei den Römern zu versprechen pflegte. Noch jetzt hält die Lehre der Pontifices an dieser Feierlichkeit fest und es ist gewiss, dass man deshalb verheimlicht, unter welchem Gott Rom steht, damit nicht der Feind ebenso verfahre." Diese Stelle spricht also bloss von einer Captatio benevolentiae, durch welche die betreffenden πολιοῦχοι herausgelockt wurden. Serenus Sammonicus hat uns auch bei Macrobius Saturnalia III 9, 2/9 (aus dem 5. Buche der „Res reconditae" des Serenus Sammonicus, der wieder aus einem uralten Werke eines gewissen Furius schöpfte) ein solches „carmen quo di evocantur, cum oppugnatione civitas cingitur" erhalten, speciell für die Belagerung Carthago's, das dieser Characteristik bei Plinius entspricht; auf dieselbe Weise sollen auch die Städte Histonium (Histonios liest Bergk, Philologus 32, 567; im Text: „stonios") Fregellae, Gabii, Veii, Fidenae in Italien, ausserhalb Italiens neben Carthago und Korinth auch noch viele andere Städte in Gallien, Spanien und Africa erobert worden sein (Macrob. l. c. III 9. 13). Doch erwähnt Plutarch Quæst. Roman. 61 (auch hier wird Soranus erwähnt) „gewisse Zauber- und Beschwörungsformeln, durch die man die Götter aus den Städten der Feinde herauslocken und zu sich bannen könne", also Formeln, die den magischen Zwang in sich begreifen.

§. 697-8. Wie streng daher der wahre Geheimname Rom's gehütet wurde, beweist der Umstand, dass Valerius Soranus, der diesen Namen ausplauderte, auf Senatsbeschluss gekreuzigt werden sollte, aber floh und erst in Sicilien festgenommen und hingerichtet wurde (Plin. Hist. Nat. III 65 = Solin. 14).

Nach Lydus (De Mensib. IV. 73 pag. 125 Wünsch) hatte Rom 3 Namen, einen „Geheimnamen" (τελεστικόν), der Eros lautete und den bloss die Pontifices kannten; seine Profanierung wurde schwer bestraft. Dann einen „heiligen Namen (ἱερατικὸν ὄνομα)", der Flora lautete und dem man auch das Fest der Floralia begieng, und endlich einen „Staatsnamen" πολιτικὸν ὄνομα, der Roma lautete. Die beiden letzten Namen waren allgemein bekannt. Der Geheimname "Ἔρως bedeutet „Liebe", daher auch die Erklärung des Lydus, dass durch diesen Geheimnamen alle Bürger der Stadt in Liebe zusammengehalten werden sollten. „Liebe" aber heisst lateinisch „amor", von rückwärts gelesen „Roma", also gleich dem „Staatsnamen". Macrobius wieder nennt als Geheimnamen Roms Iuppiter, Luna, Angerona und die Ops consivia, welch letzterem Namen er am meisten beipflichtet (Saturn. III. 9, 2/9).

Da übrigens die Götter ihre durch Belagerungen gefährdeten Städte nicht selten wirklich verliessen, auch sichtbar bisweilen (Aelian, Var. hist. III. 26; Curtius Rufus IV. 3. 15; Josephus Bell. Iud. VI. 5, 3; Tacitus Hist. V. 13), wird man wohl eben wegen jenes Vorgehens der Feinde die „beseelten" Bildsäulen der πολιοῦχοι gefesselt haben (v. unten § 812), um ein Überlaufen der Götter in's feindliche Lager zu verhindern. Auch die Babylonier-Assyrier pflegten die Götter aus den Städten ihrer Feinde durch Zauberformeln herauszuziehen (Fossey, Magie 58, 95-6).

§. 699. Daher waren solche echte, wahre Namen nur in den heiligen "Schriften der Magier zu lesen (Lactantius, Div. Inst. II.16), die natürlich von Profanen ängstlich gehütet wurden.

§. 700. Auch bei den Gnostikern spielten diese „wahren Namen" eine sehr bedeutende Rolle und so ziemlich dieselbe wie in den Zauberpapyri, indem auch bei ihnen die γνῶσις gerade des „wahren Namens" den Schlüssel zur Erlangung der höchsten Güter bildet.

Darüber bieten Irenæus und Epiphanius aber auch Originaldocumente der ägyptischen Gnosis, wie die Koptische Pistis Sophia und das Koptische Buch Ieu, Belege genug, die nicht müde werden, uns für alle möglichen Himmel, Engel, Archonten, Emanationen, Aionen u.s.w. die ungeheuerlichsten „wahren Namen" zu berichten. Darauf kann hier nicht eingegangen werden. Welche Kraft aber auch die Gnostiker dem wahren Geheimnamen zuschrieben, beweist z.B. folgende Stelle aus Hippolytus über die Anhänger des Markos (Refutat. VI. 41): λέγουσι γάρ τι φωνῇ ἀρρήτῳ ἐπιτιθέντες χεῖρα τῷ τὴν ἀπολύτρωσιν λαβόντι, ὃ φάσκουσιν ἐξειπεῖν εὐκόλως μὴ δύνασθαι, εἰ μή τις εἴη ὑπερδόκιμος, ἢ ὅτε τελευτᾷ πρὸς τὸ οὖς λέγει ὁ ἐπίσκοπος. Hier handelt es sich um ein solches ἀληθινὸν ὄνομα, das nur ganz Auserwählte, nur die Bischöfe der Gemeinde, aussprechen konnten und durften; denn dass dieser Name auch ein Geheimname war, beweist die Bemerkung, dass er selbst Sterbenden bloss ins Ohr geflüstert wurde, jedenfalls als letzter Geleitsbrief für den Weg ins Jenseits. Und dabei war dieser Name so stark und gnadenreich, dass er die ἀπολύτρωσις, die „Erlösung" der Seele bewirkte. Auch hier werden für die Gnostiker wie in vielem anderen die alten Mysterien Vorbild gewesen sein, in denen ja auch der geheime wahre "Name von grösster Bedeutung war (cf. z. B. Pausanias VIII. 37). Hippolyt sagt über dieses geheimnisvolle ὄνομα, das er nicht nennt, dennoch genug, dass wir uns eine Vorstellung davon machen können: es bestand nämlich aus 30 στοιχεῖα und 4 συλλαβαί· ἕκαστον δὲ τῶν στοιχείων ἴδια γράμματα καὶ ἴδιον χαρακτῆρα καὶ ἰδίαν ἐκφώνησιν καὶ σχήματα καὶ εἰκόνα ἔχειν (Refut. VI. 42). Alles das aber lässt sich auch an den „wahren Namen" beobachten, mit denen unsere Zauberpapyri gespickt sind, die man früher vor allem mit Rücksicht darauf geradezu „gnostische Papyri" nannte, genau so wie jene Gemmen und Amulete, die die gleichen oder wesensverwandte Namen aufweisen.

§. 701. Je höher und mächtiger der Gott war, desto kräftiger und wirksamer musste auch sein wahrer Name sein. Daher ist es ganz folgerichtig anzunehmen, dass der wahre Name des einen Urgottes, des Schöpfers (δημιουργός), für Menschen überhaupt unerträglich sei: denn dieser Name war ja zugleich auch das Göttliche an sich und zwar in seiner höchsten Potenz, daher für die schwache Natur der Sterblichen viel zu stark; daher tötet er den, der ihn hört.

So sagt Lactantius Placidus (zu Statius Thebais IV 516): „Etrusci confirmant nympham, quæ nondum nupta fuerit, prædicasse maximi Dei (d.h. des δημιουργός) nomen exaudiri ab homine per naturæ fragilitatem fas non esse. quod ut documentis assereret, in conspectu ceterorum ad aurem taciti Dei nomen nominasse, quem ilico ut dementia correptum et nimio turbine coactum exanimasse." Voraussetzung ist jedenfalls, dass etruskische Theurgen die Nymphe beschworen hatten, um von ihr den wahren Namen des δημιουργός zu erfahren. Daraus erklärt es sich, dass öfter in magischen Partien der Name des höchsten Gottes, eben jenes δημιουργός und κοσμοκράτωρ zwar angerufen wird, um den letzten und stärksten magischen Zwang auszuüben, doch ohne dass er wirklich ausgesprochen würde. Der Magus stellt sich nur so, als wüsste er ihn und als wollte er ihn aussprechen, in der sicheren Überzeugung, dass diese Andeutung und zugleich Drohung die beschworenen Mächte hinreichend schrecken und gefügig machen werde. So z.B. sagt der Magus bei Lucan Pharsal. VI. 744: „... paretis? an ille/ compellandus erit, quo numquam terra vocato/ non concussa tremit?..." Auch Statius Theb. IV. 516 lässt anrufen: „et triplicis mundi summum, quem scire nefastum est./ illum sed taceo." Dazu gibt Lactantius Placidus zu Stat. Theb. IV. 516 folgende treffende Erklärung: „Dicit autem deum δημιουργόν, cuius nomen scire non licet. Infiniti autem philosophorum, magorum, Persae etiam confirmant revera esse præter hos deos cognitos, qui coluntur in templis, alium principem et maxime dominum, ceterorum numinum ordinatorem, de cuius genere sint soli Sol atque Luna. ceteri vero, qui circumferri a sphaera nominantur, eius clarescunt spiritu maximis in hoc auctoribus Pythagora et Platone et ipso Tagete, ... in versu ergo poëta sic dixit „illum," quasi sciret nomen. sic repetivit, ut proderet. sed hoc magis ad terrorem dixit „illum," ut putaretur scire. si ergo sciri nefas est, disci a vate non potuit. licet magi sphragidas (d. h. ψήφους) habeant, quas putant Dei nomina continere, sed Dei vocabulum a nullo hominum sciri potest. sed quid veritas habeat, percipe: huiusne dei nomen sciri potest, qui nutu tantum regit et continet cuncta, cuius arbitrio deserviunt, cuius nec æstimari potest mundus nec finibus claudi? Sed cum magi vellent virtutis eius, ut putabant, sese comprehendere, singulas appellationes, quasi per naturarum potestates abusive modo designarunt et quasi plurimorum numinum nobilitate Deum appellare conati sunt, quasi ab effectu cuiusque rei ductis vocabulis, sicut Orpheus fecit et Moyses, Dei summi antistes, et Esaias et his similes... sunt, qui se-licet secreto-scire dicunt sed falsum sciunt, quoniam res ineffabilis comprehendi non potest." Lactantius hat als Christ dabei natürlich den einen unfassbaren Christengott im Auge; ganz ähnlich sagt ja auch die Apokalypse Johannis c. 19. 12 von Christus selbst: ἔχων ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ αὐτός, was Andreas (Commentar cap. 58 Sp.

401) ganz wie Lactantius erläutert. Interessant daran ist, dass auch Christus, beziehungsweise Gott Vater, einen wirklichen geheimen Namen trägt, der sogar durch die Schrift ausgedrückt werden kann, also keineswegs ἀνώνυμος seinem innersten Wesen nach ist. Den Menschen freilich ist er unfassbar. Genau die gleiche Vorstellung aber hatten auch die Heiden; so sagt der Heide Maximus in seinem Brief an den hl. Augustinus (Epist. ad Augustin. XVI p. 15): „Unius dei nos virtutes per mundanum opus diffusas multis vocabulis invocamus, quoniam nomen eius proprium (seinen wahren Eigennamen) ignoramus." Diese Auffassung von dem den Menschen unfassbaren, daher unaussprechlichen, mithin geheimen Namen des höchsten Gottes übernahmen die Heiden wohl von den Juden, die mit ihrem Tetragramm so geheimnisvoll taten. Darauf verweist auch der stark jüdisch gefärbte Papyrus Leiden. W, col. 17 l. 13 sq., wo der Allgebieter und Schöpfer so angerufen wird (cf. Diet. Abraxas 195 l. 4 sq): Δεῦρό μοι ὁ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἐνφυσήσας πνεῦμα ἀνθρώποις εἰς ζωήν, οὗ ἐστιν τὸ κρυπτὸν ὄνομα καὶ ἄρρητον ⟨ὃ⟩ ἐν ἀνθρώπου στόματι λαληθῆναι (emend. Radermacher Rhein. Mus. 55, 1900, 150; ἐν ἀνθρώποις τῷ ἀντιλαληθῆναι οὐ δύναται Kroll ἐν ἀ. τὸ μάντι λαληθῆναι οὐ δ. Dieterich τομαντιλαληθηναι ουδυναται Papyr.) οὐ δύναται, οὗ καὶ οἱ δαίμονες ἀκούοντες τὸ ὄνομα πτοῶνται. In allen diesen Fällen also ist der wahre Name des höchsten Gottes ein Geheimname und wird deshalb nicht ausgesprochen, weil man ihn eben nicht wissen kann. Die Magier aber stellen sich so, als kennten sie ihn, um dadurch andere Götter und auch Dæmonen zu schrecken und zu zwingen.

§. 702. Indes werden auch die Geheimnamen anderer Götter nicht genannt, selbst in Beschwörungen nicht, obwohl man sie tatsächlich kannte und sehr wohl hätte aussprechen können. Hier hat die blosse Andeutung dieser wahren Namen andere Gründe. So sagt schon der Komiker Pseudo-Philemon fr. 246 v. 10 sq. bei Kock ACF II. 539: ἔστι κἀν Ἅιδου κρίσις / ἥνπερ ποιήσει θεὸς ὁ πάντων δεσπότης, / οὗ τοὔνομα φοβερόν, οὐδ᾽ ἂν ὀνομάσαιμ᾽ ἐγώ. Hier ist die Furcht vor dem unheimlichen Totengott der Beweggrund der blossen Andeutung, die im sog. Euphemismus eine bedeutende Rolle spielt. Denn das Aussprechen schon des landläufigen Namens solcher unheilvoller Götter rief ihre gefährlichen Mächte. Noch viel mehr aber musste dies der „wahre" Name tun, der geheime, der die ganze Wesenheit des Gottes in sich schloss, ja eigentlich der Gott selbst war.

§. 703. Wie gefährlich dieser wahre Geheimname war, besonders denen gegenüber, die er hasste, beweist was Artapanos vom Geheimnamen des Judengottes Jahweh erzählt (Περὶ Ἰουδαίων fr. bei Clem. Alex. Str. I. 23. 154 II p. 24 D). Als Moses von König Χενεφρῆς die Entlassung der Juden aus Ägypten forderte, liess ihn dieser ins Gefängnis werfen. Bei Nacht aber öffnete sich nach dem Willen Gottes der Kerker und Moses ging ungehindert in den Palast, wo er den schlafenden Pharao weckte; dieser erschrak und befahl ihm, den Namen dessen zu nennen, der ihn gesandt: καὶ τὸν μὲν προσκύψαντα πρὸς τὸ οὖς εἰπεῖν, ἀκούσαντα δὲ τὸν βασιλέα ἄφωνον πεσεῖν, διακρατηθέντα δὲ ὑπὸ τοῦ Μωΰσέως πάλιν ἀναβιῶναι. Hier also wirft der Name Ιαω den feindseligen Pharao bewusstlos nieder. Ein Perser sprach diesen Namen aus und tötete damit seinen Sohn (Blau p. 129 nach j. Joma 40 d unten; das war, wie Blau richtig bemerkt, ein Magus). In den Stock, mit dem Moses den ägyptischen Aufseher totschlug, war das Tetragramm eingeschnitten. Aus dem gleichen Grunde war auch in das Schwert, das der Papst Kaiser Ferdinand II. zur Unterdrückung der Reformation in Böhmen 1620 schickte, neben α und ω, Agla, Sabaoth auch das Tetragramm eingraviert cf. Miscell. Lips. XI 41 = Kopp III. 78. Mit dem „Agla" war angeblich auch der Schild David's beschrieben gewesen. Der alte Jahweh war eben furchtbar in seinem Zorn und sein wahres ὄνομα wirklich φοβερὸν καὶ φρικτόν. §. 704. Das Gleiche aber gilt auch für den ägyptischen Seth-Typhon, der ja im Zauber mit Jahweh in Verbindung tritt s. oben §. 453. Auch seinen Namen spricht man nicht gern aus. So heisst es auf einer antiken Fluchtafel zunächst von Jahwe (Wünsch, Antike Fluchtafeln p. 23 $_{20}$): ὁρκίζω σε τὸ ἅγιον ὄνομα, ὃ οὐ λέγεται, aber auch im hieratischen Zauberpapyrus Harris 8, 9: Schütze ihn, wie du den Osiris vor dem mit dem verborgenen Namen (d. h. vor Seth) geschützt hast!" Damit deckt sich das Verbot auf der Stele Ramses IV. zu Abydos „den Namen des Tenen zu nennen" (Erman, Rel. p. 120 Anmerkung), einer Erscheinungsform des Ptah, den die Griechen dem Hephaistos, die Lateiner dem Vulcan gleichzusetzen pflegen. Davon weiss auch Cicero de nat. deor. 3. 22 da er sagt: Der vierte Vulcan ist der Sohn des Nil, den zu nennen die Ägypter für frevelhaft halten." (Doch bezeichnet Cicero nicht diesen, sondern den 2. Vulcan, ebenfalls einen Sohn des Nil, als Phthas" = □8 ΠΤΑϨ.) Auch mag man es als Gotteslästerung aufgefasst haben, diese wahren Namen (besonders ohne triftige Gründe) auszusprechen, wie bei den Juden dies geradezu als Todsünde galt (Blau, p. 129).

§. 705. Aus Furcht oder aus Ehrfurcht vermied man also die Aussprache des wahren Geheimnamens, war aber dabei doch nicht um allerhand Auskunftsmittel verlegen, auf geheimnisvolle Art trotz der Umgehung der Aussprache des Namens doch seinen Träger zu beeinflussen. Man sprach nämlich einen andern Namen aus, dessen Buch-

staben den gleichen Zahlenwert hatten, wie die Buchstaben des Geheimnamens.

Diesen Ausweg schlug auch der Schreiber der erwähnten Fluchtafel ein, da er sagt: ἐν τῷ ἰσαρίθμῳ ὀνομάσω αὐτὸ (scil. τὸ ὄνομα) καὶ οἱ δαίμονες ἐξεγερθῶσιν ἔκθαμβοι καὶ περίφοβοι γενόμενοι ἀγαγεῖν καὶ ζεῦξαι σύμβιον τὸν Οὐρβανόν, ὃν ἔτεκεν Οὐρβανά, πρὸς τὴν Δομιτιανάν... Ähnlich heisst es in der Apokalypse 13.18: ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου· ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστὶν καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ ἐστιν ἑξακόσια ἑξήκοντα ἕξ (cf. 15. 2). Dazu bemerkt Andreas aus Caesarea in seinem Commentar (c. 38 pag. 340 Migne Tom. 106, dann folgt ein Hinweis auf Hippolytos und die Zahlenmystik bei ihm): „die Zeit wird den Namen des Antichrist, der mit dem Thier gemeint ist, schon nennen; Johannes hat ihn natürlich auch gekannt, drückte ihn aber bloss durch die ψῆφος aus, weil οὐκ εὐδόκησεν ἡ θεία χάρις ἐν θείᾳ βίβλῳ τὸ τοῦ λυμεῶνος ὄνομα γραφῆναι." Unter dem θηρίον versteht man gewöhnlich den K. Nero. tatsächlich ergibt Nero und θηρίον in hebräischen Buchstaben die ψῆφος 666, wie W. Hadorn, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 19, 1 p. 11 sq. nachwies. Grotius hatte seinerzeit „Ulpios" in griechischen Buchstaben vorgeschlagen und an K. Ulpius Traianus gedacht. Interessant ist, dass das jüdisch-griechische Testament Salomo's zweimal die ψῆφοι 640 und 644 erwähnt: Spalte 1336 sagt das πνεῦμα γυναικοειδὲς Ὀβιζοῦθ, das bei der Geburt die Neugeborenen erwürgt, dass es dem ἄγγελος Ἀφαρώφ unterworfen sei, ὃ ἑρμηνεύεται Ῥαφαήλ, οὗ ἡ ψῆφος χμ (640). οὗ τὸ ὄνομα ἐάν τις τῶν ἀνθρώπων ἐπίσταται, καὶ ἐπὶ γεννώσῃ γυναικὶ γράφῃ τότε οὐ δύναμαι εἰσελθεῖν. Tatsächlich hat Ῥαφαήλ den Zahlenwert 640 = 100+1+500+1+8+30. Spalte 1325 wird als ψῆφος τοῦ ἁγίου καὶ τιμίου ὀνόματος τοῦ παντοκράτορος θεοῦ angegeben χμδ = 644 und gesagt, dieser Name laute griechisch Ἐμμανουήλ, lateinisch Ἐλεηθ; die hebräische Form, die auch angegeben war, ist zerstört. Die ψῆφος bezieht sich auf die griechische Form, denn Ἐμμανουήλ ist 5+40+40+1+50+70+400+8+30 = 644. Im Papyrus Paris. l. 936-7 wird für einen Offenbarungszauber die Anweisung gegeben: κρατῶν ψῆφον, γχξγ' ἐπὶ μασθοὺς οὕτως κάλει = festhaltend den Zahlenwert 3663 auf der Brust rufe (den Gott) folgendermaßen!" Damit kann nur Βαινχωωωχ gemeint sein, dessen Zahlenwert 2+1+10+50+600+800+800+800+600 = 3663 beträgt. Darauf verweist auch die ἀπόλυσις in l. 1057-8: καμμύσας ἀπόλυσον τὴν ψῆφον, ἣν κρατεῖς καὶ βαστάξας τὸ στεφάνιον ἀπὸ τῆς κεφαλῆς σου καὶ τὴν πτέρναν ἀπὸ τοῦ δακτύλου λέγε τρὶς καμμύων: „Εὐχαριστῶ σοι, κύριε Βαινχωωχ, ὁ ὢν Βαλσάμης κτλ. Jedenfalls war die Zahl, γχξγ' 3663, die auch anagrammatisch ist, auf ein Stück Papyrus zu schreiben, dieses auf der Brust zu befestigen und während der πρᾶξις festzuhalten, denn solange man den Namen in der Hand hat, hat man auch den Träger dieses Namens in der Gewalt. Auch in der Medicina magica spielt diese Umschreibung der Geheimnamen durch ihre ψῆφοι eine Rolle, so berichtet Alexander von Tralles II p. 319 Puschm.: „Gegen Schlukken verwenden die Kreter die ψῆφος, γρϙγ', 3193, die sie in der Hand halten und an die Nase bringen." Vermutlich ist damit der Zahlenwert der Namen der Kretischen Daktylen gemeint. Sehr beliebt ist der Zahlenwert 365 wegen der 365 Tage des Jahres und seiner 365 Tagesgötter, in den Zeiten der Gnostiker auch wegen der 365 Himmel und Aeonen (cf. z. B. Irenaeus I 24, Origenes c. Celsum 6.31, Joseppus Liber memorialis c. 140.9 Sp. 152, Kopp III. p. 284 sq. 547-52.). Durch diese ψῆφος drückt man Ἀβρασάξ (oder Ἀβράξας) aus, einen Namen, der auch für den allbeherrschenden Gott, den δημιουργός gebraucht wird, dem alle Götter, alle Welten und Regionen untertan sind, da er sie schuf. Ein merkwürdiger Zufall wollte es, dass auch der nicht minder angesehene Mithras in seiner Form Μείθρας dieselbe ψῆφος aufweist (40+5+10+9+100+1+200 = 365 Cumont, Revue des études grecques 15, 1902 p. 5). Wie wichtig diese Zahlenbedeutung der Buchstaben und Worte für den Zauber war, kann man daraus entnehmen, dass Pseudo-Cyprian in seiner Beichte ausdrücklich sagt: καὶ ἔμαθον βολὰς λόγων καὶ ἀριθμῶν εἰς λόγους καὶ λόγων εἰς ἀριθμῶν (c. 2 p. 1107. Auch die Orphiker kannten die 365 Götter, die den ἐνιαυτός bilden, weshalb in der orphischen Εὐχὴ πρὸς Μουσαῖον, Abel p. 57 v. 18, unter den Göttern, Dæmonen, Heroen und allegorischen Gestalten auch der Ἐνιαυτός genannt wird; cf. Justinus, Mon. cap. 3. 156 pag. 37. 104; Theophilus Ad Autolyc. III 2. 117 C; Lactant. Instit. I 7 p. 46). Auch Νεῖλος, der landerhaltende, lebenzeugende Nil, der auch dem Nun, dem Urgewässer gleichgesetzt wurde, aus dem alle Götter entstanden, ist gleich 365 (= 50+5+10+30+70+200): Heliodor Aethiop. IX 22. Von der Bedeutung dieser Isopsephie für die Traumdeutung spricht ausführlich Artemidor Onirocrit I 11 III 34 cf. dazu Bouché-Leclerq I 319 sq. Auch Martianus Capella kennt das, so I pag. 25: Philologia = 724; II p. 44, VII. p. 236; cf. auch I. p. 19 dazu Kopp III. 276 sq. Dass man dieses Verfahren auch für eine bestimmte Art der Divination aus den Personennamen verwendete, berichtet Hippolytus (Refutatio. - cf. auch Kircher, De Arithmomantia Gnosticorum [unter Anlehnung an Terentianus Maurus, De litteris] und Bouché-Leclercq I 258 sq. besonders 261 sq.) Die jüdische Kabala hat hievon den ausgedehntesten Gebrauch gemacht.

§. 706. Betrachtet man nun die gewaltige Fülle dieser αὐθεντικὰ ἀληθινά und κρυπτὰ ὀνόματα, wie sie die Zauberpapyri, die Fluchtafeln, die sog. gnostischen Gemmen, die Amulete, die Inschriften, hie und da auch die Schriftsteller bieten, so zeigt es sich, dass diese Zaubernamen meist wahre Wortungeheuer sind, wüste Combinationen von Consonanten und Vocalen, oft erschrecklich lang, aus 7, 9, 13, 24, 28, 30, 35, 42, 70, ja 100 und mehr Buchstaben bestehend, die an die Gedächtniskraft und Zungenfertigkeit der Magier bedeutende Anforderungen stellten. Dabei sind diese Namen nichtgriechisch, klingen immer fremdartig, „barbarisch."

Denn diese „echten Namen" gehörten eben nicht der griechischen, sondern „barbarischen" Sprachen an, den Spra-

chen bestimmter uralter Völker, die längst schon vor den Griechen mit den Göttern auf vertraulichem Fusse standen. Mit besonderem Nachdruck sagt daher der Magus im Papyrus London 122 l. 20 sq: οἶδά σου τὰ βαρβαρικὰ ὀνόματα· Φαρναθαρ βαραχηλ χθα· ταῦτά ἐστιν τὰ βαρβαρικὰ ὀνόματα. So bildete dieses „Hokuspokus" und „Abracadabra" geradezu ein Characteristicum dieser ganzen Litteratur, weshalb es auch die griechischen und lateinischen Autoren selten unterlassen, bei Erwähnung von Zaubereien dieser „barbarischen und unverständlichen Namen" besonders zu gedenken. Dafür gibt es massenhaft Belege, von denen ich nur einige wenige folgen lassen kann. So erwähnt Plinius Hist. nat. 28. 4, 6 die „ausländischen und unaussprechlichen" Worte neben den „sonderbaren lateinischen"; Pausanias V. 27 erzählt, dass die persischen Lydier in ihren Tempeln zu Hierocaesarea und Hypaepa „durch Anrufung irgend eines Gottes und eine barbarische, völlig unverständliche Erzählung das Holz auf den Altären in Brand setzen"; bei Lucian Philopseud. 12 (cf. Dilthey Rhein. Museum 27 p. 378 n. 3) vertreibt ein Chaldaeer alles Gewürm durch 7 heilige Namen, die er aus einem alten Buche vorliest; derselbe spricht l. c. 17 von einem Zauberspruch gegen Dæmonen, der aus lauter unverständlichen Geheimnamen besteht und lässt l. c. 9 seinen Lügenfreund solche barbarische Worte gar eifrig gegen den Skeptiker verteidigen. Bei Xenophon von Ephesus I 5 werden zur liebestollen Anthia μάγοι καὶ ἱερεῖς geholt, οἱ δὲ ἔθυοντο καὶ ἐπέσπενδον καὶ ἐπέλεγον φωνὰς βαρβαρικὰς ἐξιλάσκεσθαι λέγοντες δαίμονας καὶ προσεποίουν, ὡς εἴη τὸ δεινὸν ἐκ τῶν ὑποχθονίων. Heliodor Aethiop. VI. 14 wieder erwähnt die βάρβαρα καὶ ἄσημα ὀνόματα bei der Schilderung einer Totenbeschwörung (v. unten II § 353), ebenso auch Eusebius Præpar. evangel. IV. 1. 11 I pag. 157 die ἐπῳδαὶ μετά τινος ἀσήμου καὶ βαρβαρικῆς ἐπιρρήσεως. Aber schon bei Euripides heisst es von der opfernden Iphigenie auf Tauris v. 1337-8: ἀνωλόλυξε καὶ κατῇδε βάρβαρα / μέλη μαγεύουσ', ὡς φόνον νίζουσα δή. Und ebenso erwähnt die barbarischen Namen auch die ältere Litteratur fast regelmässig, wenn sie der Circe und Medea gedenkt (cf. überhaupt Kopp III 110 sq. und Abt p. 152 sq.

§. 707. Besonders beliebt waren die ägyptischen, babylonischen (chaldæischen) und jüdischen ἀληθινὰ ὀνόματα. Ausdrücklich gedenkt Apuleius Apologie c. 38 der magica nomina Aegyptio vel Babylonico ritu." Lucian lässt einen Λίβυς ἀνὴρ σοφός sympathetische Kuren vornehmen und kennt auch den ägyptischen Magus Pankrates (Philopseudes 7 und 34 sq.); da Arignotos bei ihm das Gespenst im Hause zu Korinth beschwört, wird er seiner bloß Herr, da er ihm αἰγυπτιάζων τῇ φωνῇ zusetzt (l. c. 31). Daneben spielt auch das Babylonisch-Chaldæische eine Rolle; so lässt sich Menippus bei Lucian durch einen Chaldæer in die Unterwelt führen, und dieser recitiert daher auch chaldæische βαρβαρικὰ ὀνόματα καὶ ἄσημα καὶ πολυσύλλαβα (Menippus 9), ein ebensolcher Chaldæer vertreibt durch jene 7 heiligen Namen alles Gewürm (Philopseud. 12). Schon bei Theokrit hat die φαρμακίς Simaitha ihre φάρμακα Ἀσσυρίω παρὰ ξείνοιο (Idyll. II. 162). Doch treten die babylonischen ὀνόματα etwas zurück, da die Chaldæer auf dem Sondergebiet der Astrologie Autoritäten waren (Maury Magie 23 sq. 36, 2), das für uns nicht in Betracht kommt.

Die grosse Rolle der hebræischen ὀνόματα aber ist schon durch die so oft auftretenden Erzengel- und Engelnamen gegeben, v. oben §. 153 sq. Für die Χαλδαϊκὰ ὀνόματα wäre übrigens auch auf Suidas und Hesychius hinzuweisen, welche die ὀνόματα Διάλ, Μισύνη, Μολοβόβαρ, Σαραχηρώ und Σεχές für chaldæisch erklären.

Auch unsere Zauberpapyri bevorzugen diese Sprachen für die ὀνόματα ἀληθινά. So sagt der Papyrus Leiden V, col. 8 l. 17 sq. ναὶ κύριε, σοὶ γὰρ πάντα ὑποτέτακται τῷ ἐν οὐρανῷ θεῷ καὶ μηδεὶς δαιμόνων ἢ πνευμάτων ἐναντιωθήσεταί μοι, ὅτι σου ἐπὶ τῇ τελετῇ τὸ μέγα ὄνομα ἐπεκαλεσάμην· καὶ πάλιν ἐπικαλοῦμαί σε κατὰ μὲν Αἰγυπτίους Φνωεαι Ἰαβωκ· κατὰ δ' Ἰουδαίους Ἀδωναι Σαβαωθ· κατὰ Ἕλληνας· ὁ πάντων μόναρχος βασιλεύς· κατὰ δὲ τοὺς ἀρχιερεῖς· Κρυπτέ, ἀόρατε, πάντας ἐφορῶν· κατὰ δὲ Πάρθους· Οὐερ... παντοδυνάστα. Für das Parthische verweist Dieterich P. mag. 770 mit Recht auf Plinius Hist. Nat. 30. 14. wo erzählt wird, dass sich der Partherkönig Tiridates mit seinen Magiern nach Rom begab, um dort K. Nero in die Magie einzuweihen (Diet. bringt das in den Kleinen Schriften p. 252 s. mit der Sage von den h. drei Königen in Verbindung.) Auch sind ja die Parther die Erben der Perser, diese, die berühmten persischen μάγοι, die Erben der Χαλδαῖοι oder Babylonier. Unsere griechischen Zauberpapyri bevorzugen natürlich, da sie ja in Ägypten entstanden sind, das Ägyptische, daher heisst es im Papyrus Paris. 885 sq.: „Höre auf mich, ἐπεὶ λέγω σου τὰ ὀνόματα, ἃ ἔγραψεν ἐν Ἡλίου πόλει ὁ Τρισμέγιστος Ἑρμῆς ἱερογλυφικοῖς γράμμασιν und dann folgen Combinationen mit dem Namen Osiris; oder Papyr. Leiden W col. 4 l. 26-7 τὸ δὲ φυσικόν σου ὄνομα Αἰγυπτιστὶ Ἀλαβιαειμ· γράμματα ἐννέα. Oder ebendort col. 3 l. 19-21: γλύψον δὲ περὶ τοῦ Ἀπόλλωνος τὸ μέγα ὄνομα Αἰγυπτιακῷ σχήματι, also rundherum wie den ägyptischen Königsring ⊂⊃. Hier muss also wenigstens die Form an Ägypten erinnern. Auch einer der heiligsten und stärksten Namen der Gottheit, „der das ganze Weltall durchdringt (τὸ διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου) war zweifellos ägyptisch; denn dieses ὄνομα παρέδωκε Βίτυς προφήτης εὑρὼν ἐν τοῖς Ἑρμοῦ βιβλίοις, die er ἐν τοῖς ἀδύτοις ἐν Σάϊ ἐν Αἰγύπτῳ aufgefunden hatte, ἀναγεγραμμένους ἐν ἱερογλυφικοῖς γράμμασιν (Iamblichus De myster. 8. 5 p. 268 v. unten II §. 250.) Auch im demotischen Setna-Roman stammt das Zauberbuch, das zuerst Neferkaptah, dann Prinz Setna gewinnen, von Hermes-Thoth selbst; natürlich, denn Thoth ist der grosse Zaubergott der Ägypter, der von sich sagen konnte: ἐγώ εἰμι Θωύθ, φαρμάκων καὶ γραμμάτων εὑρετὴς καὶ κτίστης (cf. unten II § 7 sq.). §. 708. Daneben erwähnen die Zauberpapyri noch das Syrische und Hebräische: So ruft der Papyr. Paris l. 2605 die Selene-Hekate

Συριστὶ Ηταρον an, die kurz vorher auch Νεβουτοσουαληθ genannt wird. Im Papyrus London 46 l. 486 sq. wieder sagt der Magus: ἐγώ εἰμι ὁ ἐπικαλούμενός σε Συριστὶ θεὸν μέγαν Σααλαηριφφου (so Diet. Abraxas 69) καὶ σὺ μὴ παρακούσῃς τῆς φωνῆς Ἑβραϊστὶ Ἀβλαναθαναλβα. Man sieht, dass der Magus sicher gehen will. Oder im Papyrus Mimaut l. 119-20: ἐξορκίζω σε κατὰ τῆς Ἑβραικῆς φωνῆς ἢ κατὰ τῆς ἀνάγκης τῶν ἀναγκῶν Μασκελλι Μασκελλω. Aber selbst der ägyptische Beiname des Osiris Unnofer „das gute Wesen" erscheint im Papyr. Lond. 46 l. 115 als hebräisch: Οσορόννωφρις· τοῦτό ἐστι σοῦ τὸ ὄνομα τὸ ἀληθινὸν τὸ παραδιδόμενον τοῖς προφήταις Ἰστραήλ.

§. 709. Diese Bevorzugung des Fremden und besonders gewisser Fremdsprachen ist aber nicht nur dem griechischen Zauber eigen. Denn auch die ägyptischen, hieratisch und demotisch geschriebenen Zaubersprüche lieben diese βαρβαρικὰ καὶ ἄσημα ὀνόματα. So citiert Erman Rel. p. 175 einen „Löwenzauber": „Eder edesen edergeh edesen, vereinigt merem edesen, vereinigt emej edesen u.s.w.", der auch später den Baal nennt und phönikisch sein soll (Pap. mag. Harris Rs. C).

Für die jungen demotischen Papyri wieder, die Griffith und Thompson herausgaben, ist das Griechische die fremde Zaubersprache; daher erscheinen dort ganze griechische Partien mitten im demotischen Text wie umgekehrt im Griechischen des Papyrus Paris. lange demotisch-koptische. Für das Griechische im Demotischen v. unten II § 206. Für das Koptische im Griechischen aber will ich die Partie des Papyrus Paris l. 1231 sq., eine Formel für einen Exorcismus, ausschreiben und die koptische Umschrift daneben setzen: [1] §. 710.

Χαῖρε φνουθι ν̄ Ἀβραάμ· χαῖρε πνουτε ν̄ Ἰσάκ·	ⲭⲁⲓⲣⲉ ⲫⲛⲟⲩϯ ⲛ̄ ⲁⲃⲣⲁⲁⲙ· ⲭⲁⲓⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲓⲥⲁⲕ·
χαῖρε πνουτε ν̄ Ἰακώβ· Ἰησοῦς πχρηστός, πι	ⲭⲁⲓⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ ⲓⲁⲕⲱⲃ· ⲓⲏⲥⲟⲩⲥ ⲡⲓⲭⲣⲏⲥⲧⲟⲥ ⲡⲓ
ἅγιος ν̄ πνεῦμα ψιηρινφιωθ εθσαρηϊ ν̄ ισασφε	ϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲛ̄ ⲡⲛⲉⲩⲙⲁ ⲡϣⲏⲣⲓ ⲛ̄ ⲫⲓⲱⲧ ⲉⲧⲥⲁϩⲣⲏⲓ ⲛ̄[ⲛ̄]ⲓϣⲁϣϥ [4]
ἐθσαχουν ν̄ ισασφι ενα Ἰάω Σαβαώθ μαρετετεν	ⲉⲧⲥⲁϧⲟⲩⲛ ⲛ̄[ⲛ̄]ⲓϣⲁϣϥⲓ.[5] ⲉⲛⲁ ⲓⲁⲱ ⲥⲁⲃⲁⲱⲑ ⲙⲁⲣⲉⲧⲉ ⲧⲉⲛ
σομ σωβι σαβολ ἀπὸ τοῦ δεῖνα[2] σατετεννουσθ [3]	ϭⲟⲙ ϣⲟⲡⲓ[6] ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲁⲡⲟ ⲧⲟⲩ ⲇ(ⲉ)ⲓ(ⲛⲁ) ϣⲁⲧⲉⲧⲉⲛⲛⲟⲩϣⲡ [7]
παι π ἀκάθαρτος ν̄ δαίμων πισαδανας εθηϊωθφ	ⲡⲁⲓ ⲡⲁⲕⲁⲑⲁⲣⲧⲟⲥ ⲛⲇⲁⲓⲙⲱⲛ ⲡⲓ ⲥⲁⲧⲁⲛⲁⲥ ⲉⲧϩⲓⲱⲧϥ.

[1] Edidit Wessely, Denkschriften der Wiener Akademie 36, 1888, 75-6, Tambornino, RVV 7, 1909, 9-10; die koptische Partie zuerst ins Koptische umgeschrieben und übersetzt von Eugène Revillout, Melanges d'archéologie égypt. et assyr. III.; bei Wessely p. 36 und Patrologia Orientalis IV, 1908, 184-5; ferner behandelt von Erman, Zeitschrift für ägypt. Sprache 21 (1883) p. 3; F. Ll. Griffith ibid. 38 (1900), 1; F. M. Legge Proceedings of the Society Biblic. Archæol. 1897 p. 183-7; W. E. Crum ibid. 1898 p. 102 [2] Papyrus ꝺ; Wessely P. Or. p. 184 δ(ε)ι(να). [3] Wessely, P. Or., σατετεννουθ [4] so Crum; Revillout: ⲉⲧⲥⲁϩⲣⲏⲓ ⲛ̄ ⲓⲥⲁⲥⲫⲉ [5] Crum; Revillout ⲉⲧⲥⲁϧⲟⲩⲛ ⲛ̄ ⲓⲥⲁⲥⲫⲓ [6] so Crum; Rev. ⲥⲱⲃⲓ [7] Crum: ϣⲁⲧⲉⲧⲉⲛⲛⲟⲩϣⲧ (? read ⲛⲟⲩϣⲡ): but the exact force of ⲥⲁⲃⲟⲗ here escapes me. Aber Wessely verweist auf Peyron p. 128, wo sich die Phrase verzeichnet findet: ⲛⲟⲩϣⲡ ⲉⲃⲟⲗ oder ⲛⲟⲩϣⲡ ⲥⲁⲃⲟⲗ (ⲛⲥⲁⲃⲟⲗ) = abigere, avertere, excutere, und sagt: „Peut-être faut-il changer l'ordre des mots".

Revillout übersetzte das folgendermassen: „... Jésus-Christ, saint ésprit fils du père au dessus d'Isasphe ou Isasphiena. Iao Sabaoth que votre force se moque de cela (hors d'autre) jusqu'à ce que vous ayez chassé ce démon impur Satan." Er hat also ισασφε und ισασφι. ενα als Zauberworte oder -Namen betrachtet. Crum hat darin das koptische Zahlwort ϣⲁϣϥ „sieben" zu finden geglaubt. doch was soll das bedeuten: „Jesus Christus, ... der über den Sieben ist, der unter den Sieben ist"? Wer sind diese „Sieben"? Ich möchte an ϫⲁⲧϥⲉ denken, an die „Schlange", das Tier des bösen Geistes, des unreinen Dæmons, des Satan, und glaube, dass diese Worte die Obmacht Christi über die „Schlange" ausdrücken sollen, der auch jetzt durch Jahweh-Sabaoth die Schlange d. h. den unreinen Geist vertreiben soll, der in dem Besessenen haust. Den ganzen jüdisch-christlichen Spruch möchte ich daher so umschreiben:

ⲭⲁⲓⲣⲉ ⲫⲛⲟⲩϯ ⲛ̄ ⲁⲃⲣⲁⲁⲙ· ⲭⲁⲓⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲓⲥⲁⲕ· ⲭⲁⲓⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ ⲓⲁⲕⲱⲃ. ⲓⲏⲥⲟⲩⲥ ⲡⲓ ⲭⲣⲏⲥⲧⲟⲥ ⲡⲓ ϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲛ̄
ⲡⲛⲉⲩⲙⲁ ⲡϣⲏⲣⲓ ⲛ̄ ⲫⲓⲱⲧ { ⲉⲧϣⲁⲣ (ⲡ) ϩⲓ ⲛ̄ (ⲡ)ⲓ ϫⲁⲧϥⲉ ⲉⲧⲥⲁϧⲟⲩⲛ ⲛ̄ ⲛⲓϫⲁⲧϥⲉ. ⲉⲛⲁ ⲓⲁⲱ ⲥⲁⲃⲁⲱⲑ. }
{ εθσαρ ηϊ ν̄ ι σασφε εθσαχουν ν̄ ισασφι ενα Ἰάω Σαβαώθ. }

{ ⲙⲁⲣⲉⲧⲛ̄ ϭⲙϭⲟⲙ ⲛⲟⲩϣⲡ(?) ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲁⲡⲟ ⲧⲟⲩ ⲇⲉⲓⲛⲁ, ϣⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲛⲟⲩϣⲧ (ⲉⲃⲟⲗ) ⲡⲁⲓ ⲡⲁⲕⲁⲑⲁⲣⲧⲟⲥ ⲛ̄ⲇⲁⲓ-
μαρετετεν σομ σωβι σαβολ ἀπὸ τοῦ δεῖνα, σατετεννουσθ παι π-ἀκάθαρτος ν̄δαί- }
{ ⲙⲱⲛ (ⲙ)ⲡⲓ ⲥⲁⲇⲁⲛⲁⲥ ⲉⲧϩⲓⲱⲧϥ.
μων (μ)πι σαδανας εθηϊωθφ. }

„Heil, Gott Abraham's, Heil, Gott Isak's, Heil, Gott Jakob's! (Heil) „Jesus Christus, heiliger Geist, Sohn Gottes, der das Reich der „Schlange" zerstört, die unter den Schlangen ist! Ho! Iao Sabaoth! [cf. Papyr. Paris l. 14 und Griffith's Umschrift und Übersetzung, Zeitschrift für ägypt. Sprache 38 (1900) p. 87] Möget ihr stark sein, abzuwehren (?) von dem NN., bis ihr austreibt diesen unreinen Geist des Satan, der auf ihm ist!" Falls meine Umschrift das Richtige trifft, hätten wir also einen ursprünglich rein jüdischen Exorcismus vor uns, in dem der böse Geist durch Jahwe, den Gott Abraham's, Isak's

und Jakob's ausgetrieben wurde. Ein christlicher Exorcist, der an dem Glauben an die berühmte Wunderkraft des alten Judengottes zwar festhielt, aber doch auch seinem Gott Respect entgegenbrachte, hat dann, um sein Gewissen zu beruhigen, auch Jesus Christus, den Sieger über die „Schlange" hineingebracht. §. 711. Einen ursprünglich rein heidnischen, und ganz ähnlich christianisierten Zauberspruch citiert Erman Religion p. 258/9; ich gebe diesen Spruch, der aus dem 8. Jahrhundert stammt, hier wieder, da er zugleich beweist, wie zäh der Zauberglaube an allem Alten festhielt und wie sehr auch dieser christliche Magus von der Zauberkraft der wahren Namen überzeugt war: Wenn ein Kind Leibweh hat, so denkt der Mann, der es besprechen will, noch immer an das Horuskindchen, das in seiner Verlassenheit so vieles Böse durchzumachen hatte. Er beginnt seinen Zauber mit einer langen Geschichte, wie der kleine Gott einen Vogel gefangen hatte, roh aufass und wie ihn sein Leib danach schmerzte. Da sandte er „den 3. Geist Agrippa's, den einäugigen, einhändigen" zu seiner Mutter Isis, die „auf dem Berge von Heliopolis" war, und dieser meldete ihr sein Leid. Da sprach sie zu dem Geist: „Wenn du mich auch nicht gefunden hast und meinen Namen nicht gefunden hast, den wahren Namen, der da die Sonne zum Westen trägt und den Mond zum Osten trägt und die 6 Sühnsterne trägt, die unter der Sonne stehen, so beschwörst du die 300 Gefässe, die den Nabel umgeben, also: jede Krankheit und jedes Leid und jeder Schmerz, der im Leibe von dem und dem ist, höre sogleich auf. Ich bin es, der redet, der Herr Jesus, der die Heilung verleiht." (Erman, Zeitschrift für ägypt. Sprache 33, 1895, p. 48 sq.). Die lange koptische Partie im Papyrus Paris. l. 11-14; 14-17; 17-19; 20-21; 24-5; 76-7 und 94-131, die Griffith umschrieben und übersetzt hat [ibid. 38 (1900) 85 sq. cf. auch Brugsch ibid. 22 (1884) 18, Erman ibid. 21 (1883) 89 sq. Hess, Gnost. Papyrus von London. Maspero, Etude sur qques papyrus du Louvre], und die eine interessante „historiola" über den Ehebruch des Osiris mit Nephthys [cf. Plutarch, de Iside 14; dieser Ehebruch ist jedenfalls der Grund der Feindschaft zwischen Seth und Osiris, deshalb sucht Seth auch das Glied des Osiris völlig zu vernichten, mit dem er an seiner Ehre gefrevelt (cf. Plutarch l. c. 18)] und die Klage der Isis bei ihrem Vater Thot enthält, muss ich hier übergehen. Genau so spielte auch im babylonisch-assyrischen Zauber das Fremdsprachliche und Unverständliche eine grosse Rolle (Fossey, Magie p. 45-6). Denn gerade das fremde, fremdklingende und unverständliche Wort macht auf den Abergläubischen den grössten Eindruck und so sind denn auch viele der geheimen Namen nichts anderes als sinnlose Combinationen bedeutungsloser Silben und Laute. (Für den babylonisch-assyrischen Zauber cf. z. B. Jastrow, Rel., I 339 sq). Gut kennzeichnet diese Eigenschaft aller Zaubersprüche aller Zeiten und Völker Hieronymus Epist. 85.3, wenn er von den Basilidianern sagt: §. 712. „Ad imperitorum et muliercularum animos concitandos quasi de hebraicis fontibus hauriunt, barbaro simplices quosque terrentes sono, ut quod non intelligunt, plus mirentur."

§. 713. Das Hebräische wird besonders bevorzugt, da die Juden auch den Völkern des Altertums gegenüber sich als auserwähltes Volk Gottes ausgaben und ihre heiligen Schriften nicht nur oft genug davon reden, sondern auch die ausserordentliche Gewalt Jahweh's in auffallenden Wundern preisen. Daher müssen auch die Kinder und Lieblinge dieses Zaubergottes „weise" sein, mithin auch voll Zauberkraft die heiligen Namen ihrer Sprache.

So treten die alten Hebräer gleich neben die „heiligen" Ägypter, das Gottesvolk κατ' ἐξοχήν: „δύο γὰρ ἐπιστῆμαι καὶ σοφίαι εἰσίν· ἡ τῶν Αἰγυπτίων καὶ ἡ τῶν Ἑβραίων." (Berthelot, Alchem. 213, cf. den sibyllin. Spruch bei Apoll. Laodic. und Eusebius.) §. 714. Ausserdem galt sicher nicht bloss christlichen Kirchenlehrern wie dem hl. Augustinus das Hebräische als Ursprache, als Sprache aller Menschen vor der Sprachenverwirrung beim babylonischen Turmbau (de civ. Dei 16_{11}) bei welchem eben jener gewaltige Gott der Juden die eine Ursprache εἰς τὰς ἑκατὸν τεσσεράκοντα γλώσσας διεμέρισατο (Papyrus Paris. l. 3056-7).

§. 715. Daher rührt auch die gewaltige Achtung vor dem Tetragramm יהוה, worauf es wieder zurückgeht, dass in den mittelalterlichen „Claviculae Salomonis" das „Geheimnuß des Nahmen Gottes" dadurch gelehrt wird, dass sich dort auf p. 48 eine Liste von 72 gerade vierbuchstabigen Namen findet, mit welchen 72 Völker diesen Namen schrieben.

Und zwar nannten „die Araber Gott الله, die Assyrer Adad, die Böhmer Bueg, die Brachmanen Pora, die Cabalisten Agla, die Chaldaer אלוה, die Coptiten ΘΕΟϹ, die Cretenser ΔΕΟΣ, die Cyrenäer Rora oder POPA, die Ebräer יהוה oder Adon, die Ägypter Θωντ (sic, lies Θωυτ), Amun oder Teut, die Griechen ΘΕΟΣ, die Gymnosophisten Tara, die Lateiner Deus, die Mager oder Weisen Orag, die Mesopotamier Ella, die Peloponnesier ΔΗΟΣ, die Perser ΣΥΡΙ, die Philosophen Abda, die Phrygier Zeut" u.s.w. Man sieht, dass auch der mittelalterliche Zaubergläubige auf die Kenntnis des „wahren" Namens ausserordentlichen Wert legte und nicht genug Bezeichnungen des einen Gottes aufbringen konnte.

§. 716. Auf skeptischer, nüchterner Veranlagte aber mussten diese barbarisch klingenden, unverständlichen und ungeheuerlichen Namen und Formeln einen geradezu entgegengesetzten Eindruck machen. So sagt schon Plinius Hist. Nat. 28, 4, 6: „Es ist nicht leicht zu sagen, ob die ausländischen und unaussprechbaren oder die sonderbaren lateinischen Worte den Glauben an diese Formeln mehr erschüttern, da sie dem Geist, der immer etwas Grossartiges erwartet, was würdig ist, die Gottheit zu bewegen oder gar zu zwingen, lächerlich erscheinen müssen.

Auch Lucian lässt im Philopseudes c. 9 den Skeptiker folgendermaßen zum Zaubergläubigen sprechen: „So lange du mir nicht begreiflich machen kannst, wie es möglich sein soll, dass ein Fieber oder ein Geschwür aus Respect vor irgendeinem heiligen Namen oder ein paar barbarischen Wörtern sich eilends flüchtet, so lange halte ich alles, was du sagst, für Altweiberpossen." Auch Porphyrius hat daran Anstoß genommen trotz seines ausgebildeten Dæmonenglaubens; denn in seinem Briefe an den ägyptischen Priester Anebo stellt er auch folgende Frage: §. 717. Τί δὲ καὶ τὰ ἄσημα βούλεται ὀνόματα καὶ τῶν ἀσήμων τὰ βάρβαρα πρὸ τῶν ἑκάστῳ οἰκείων; εἰ γὰρ πρὸς τὸ σημαινόμενον ἀφορᾷ τὸ ἀκοῦον, αὐτάρκης ἡ αὐτὴ μένουσα ἔννοια δηλῶσαι, κἂν ὁποιονοῦν ὑπάρχῃ τοὔνομα. οὐ γάρ που καὶ ὁ καλούμενος Αἰγύπτιος ἦν τῷ γένει· εἰ δὲ καὶ Αἰγύπτιος, ἀλλ' οὔ τί γε Αἰγυπτίᾳ χρώμενος φωνῇ, οὐδ' ἀνθρωπείᾳ ὅλως χρώμενος. [bei Eusebius, Praepar. evangel. V 10 (8/9), I p. 230-1 Dind., bei Parthey p. XL cap. 33, 11 sq.] „Was bezwecken die unverständlichen Namen und unter diesen wieder die barbarischen, die man lieber als die (allbekannten) einheimischen Namen verwendet? Denn wenn die Gottheit auf den Begriffsinhalt des Namens hört, so genügt es vollständig, wenn dieser Begriffsinhalt derselbe bleibt, mag der Name dafür lauten, wie er will. Denn ein Ägypter ist der gerufene Gott doch wohl nicht gewesen, und wenn er schon ein Ägypter seiner Abstammung nach gewesen sein sollte, dann sprach er doch sicher nicht etwa ägyptisch, sondern vielmehr wohl überhaupt keine menschliche Sprache."

§. 718. Darauf gab nun Iamblichus De Mysteriis VII. 4-5 p. 254-60 (bloss inhaltlich hier wiedergegeben) folgende Antwort: „Die sogenannten ἄσημα ὀνόματα d. h. bedeutungslosen Ausdrücke und Namen, sind in Wahrheit keineswegs bedeutungslos. Von einzelnen kennen ja sogar wir selbst ihre Bedeutung, indem uns die Götter selbst die Lösung gegeben haben. Aber selbst dann, wenn sie uns Menschen bedeutungslos erscheinen, so haben sie doch alle ohne Ausnahme ihre Bedeutung, ihren Begriffsinhalt, aber natürlich bloss bei den Göttern. Dabei aber kommt dieser ihr Begriffsinhalt nicht so zu wie den Wörtern der menschlichen Sprachen, entsprechend der menschlichen Denkfähigkeit und Vorstellungsgabe, sondern vielmehr auf symbolische Weise, so dass diesen Namen ein symbolischer Charakter zukommt. Daher muss man bei diesen Namen natürlich auf alle logischen Gedankenfolgerungen hinsichtlich des Namens und des durch diesen Namen Bezeichneten verzichten, vor allem darauf, auch bei diesen Namen wie bei denen der menschlichen Sprachen einen natürlichen Zusammenhang zwischen diesen Namen und dem von ihnen Bezeichneten zu ermitteln. (Man denke an die halsbrecherischen „Etymologien" der Götternamen, vermittels welcher die Griechen eine innere Beziehung zwischen den Namen der Götter und den Vorstellungen herzustellen bemüht waren, die man vom Wesen dieser Götter hatte). Und gerade der Umstand, dass wir mit unserem Menschenverstand diese Namen nicht zu fassen vermögen, macht sie überaus ehrwürdig: denn sie sind eben erhabener, heiliger und ehrwürdiger, als dass wir schwachen Menschen sie fassen könnten. Gerade jene dieser Namen aber, deren Bedeutung wir verstehen, die enthalten in sich unsere ganze Erkenntnis des Wesens, der Macht, der Rangeinteilung der Götter; denn das gesamte mystische, durch menschliche Worte nicht ausdrückbare Bild der Gottheit können wir uns nur durch diese Namen in unserer Seele bewahren und diese dadurch auch der Gottheit nähern, indem wir uns zu ihr kraft dieser Namen mehr oder weniger erheben, entsprechend der grösseren oder geringeren Kraft, über die unsere Seele verfügt. Ferner hat auch der Umstand, dass die meisten dieser Namen barbarische sind und dass wir diese βάρβαρα ὀνόματα den Namen und Ausdrücken unserer Sprache vorziehen, seinen guten und auch wieder mystischen Grund. Denn die Götter selbst haben ja die Sprachen heiliger Völker wie der Ägypter und Assyrer für heilig erklärt und aus diesem Grunde glauben wir uns bei den Gesprächen mit den Göttern dieser heiligen Sprachen bedienen zu müssen. Dazu kommt noch, dass diese Sprachen die ersten und ältesten sind und gerade jene Völker zu allererst mit den Göttern verkehrten und auf diese Weise ihre Namen erfuhren. Diese Götternamen haben sie dann mit ihren eigenen Sprachen vermengt (d. h. wohl ihrer eigenen Sprache angepasst) und als unverändert zu bewahrendes Gut überliefert, als den Göttern und dem Verkehr mit den Göttern wohl entsprechend. Gegen das eben Vorgetragene wird aber der Einwand geltend gemacht, dass doch eine Beziehung zwischen dem Namen und seinem Begriffsinhalt besteht, da wir die Namen ja doch nicht verstehen und begreifen können. Letzteres ist allerdings wahr: wir verstehen die allermeisten dieser Namen nicht. Trotzdem aber sind sie doch unsern (griechischen) Götternamen vorzuziehen und dürfen nicht verändert, übersetzt oder durch unsere Namen ersetzt werden. Denn diese barbarischen Namen kommen den Gottheiten nicht auf Grund einer blossen menschlichen Vereinbarung zu wie unsere (griechischen) Götternamen, sondern sie stehen vielmehr, da sie ja von ihren Trägern selbst den Ägyptern und Assyrern mitgeteilt wurden, in einem innern wesenhaften Zusammenhang mit ihren Trägern. Daher enthalten gerade die ägyptischen und assyrischen Götternamen das Wesen der Götter in sich und bilden förmlich einen Teil ihrer Wesenheit. — §. 719. Da aber der Zusammenhang dieser Namen mit ihren Trägern zugleich auch ein symbolischer ist, beruht die enge, wesenhafte Beziehung der Namen zu ihren Trägern auf der äusseren lautlichen Form, auf der Gruppierung der einzelnen Laute selbst. Daraus ergibt sich mit Notwendigkeit Folgendes: Man darf solche Namen nicht durch griechische ersetzen, ja auch an ihrem Lautbestand und überhaupt an ihrer äusseren Form nichts ändern (etwa um sie zu græcisieren und leichter aussprechbar zu machen); denn tut man das, so geht der innere, wesenhafte Zusammenhang mit ihren Trägern verloren, damit aber zugleich auch ihre Kraft, da ja dadurch die Sympathie der Namen mit ihren Trägern aufgehoben sind.

§. 720. Aus all dem Gesagten aber folgt keineswegs, dass der beschworene Gott, den man mit seinem ägyptischen Namen z. B. ruft, ein Ägypter ist oder ägyptisch versteht; eine solche Annahme ist vielmehr grundfalsch:

Der Gott hört nämlich nur auf diese ägyptischen Namen lieber als auf andere, weil diese Namen ja seine wahren Namen sind, die er zuerst den Ägyptern mitteilte (d. h. also, dass diese Namen eigentlich weder assyrische noch ägyptische Namen sind, sondern vielmehr Namen der Göttersprache selbst; nur wir Menschen nennen diese Namen ägyptische oder assyrische Namen nach den Völkern, denen sie von den Göttern selbst mitgeteilt wurden und die sie uns übermittelten). §. 721. Somit sind diese Namen göttlichen Ursprunges und selbst auch göttlich, nicht etwa bloss Blendwerke der Gaukler und Zauberer. Das geht schon aus der gewaltigen Wirkung hervor, welche diesen Namen zukommt; denn ohne diese h. Namen kann nichts erzielt werden, kein Erfolg in der Theurgie. Wie wäre das möglich, wenn es sich bei diesen Namen um blosse Hirngespinste der Magier handelte?! Bei den Hellenen freilich sind die Gebete und Formeln erfolglos geworden; denn die Griechen in ihrer Neuerungssucht können nichts unverändert lassen, wie es von Anfang war. Daher haben sie auch diese heiligen Namen verändert, haben weggelassen und hinzugesetzt, haben sie durch andere Namen ersetzt oder die alten Götternamen auch übersetzt. Ganz anders die Barbaren": diese änderten nichts an den alten, heiligen, von den Göttern selbst geoffenbarten Namen. Daher sind ihre Gebete und Formeln den Göttern lieb geblieben und auch sie selbst sind Lieblinge der Götter, denen diese gern Gehör schenken."

§. 722. Auch Proclus kommt öfter auf die geheimen Götternamen zu sprechen und auch seine Ausführungen verdienen es, wenigstens inhaltlich kurz wiedergegeben zu werden. In der Hauptstelle, ad Cratyl. 71 pag. 29sq. Pasqu. sagt er ungefähr Folgendes: „Es gibt zwei Ansichten über die geheimen Namen der Götter oder des Göttlichen selbst (περὶ τῶν ἐν τοῖς θεοῖς αὐτοῖς κρυφίως ἱδρυμένων ὀνομάτων): die einen meinen, solche Geheimnamen kommen bloss den höheren Geschlechtern der Dæmonen, Engel und Erzengel zu, während die Götter selbst jenseits aller Namen stehen, die andern dagegen nehmen auch für die Götter Geheimnamen an." Proclus selbst schliesst sich der ersten Gruppe an; denn nach seiner Auffassung, die jener Plato's im Parmenides p. 142a folgt, ist das höchste Urwesen, das jenseits alles Gewordenen, auch der andern Götter und Dæmonen und des ganzen Kosmos steht, ἄρρητος, völlig unaussprechlich, mithin unbenannt. Die ihm zunächst stehenden, bloss intellectuell zu erfassenden Götter dagegen haben zwar schon Geheimnamen, doch enthalten auch sie noch viel Unverständliches, Unfassbares und Unaussprechliches. Denn es kann unmöglich auf das nur durch den reinen Intellect Fassbare und daher sprachlich nicht Definierbare, ja nicht einmal mit einem Namen benennbare höchste Wesen (den δημιουργός), sofort eine Gruppe folgen, deren göttliche Angehörige sich ganz klar, eindeutig und bündig mit je einem Namen bezeichnen liessen. Erst weiter unten (in der Reihe der höheren Geschlechter) findet sich das erste Wesen, das mit einem eindeutigen Namen (d. h. Eigennamen) kurz und bündig bezeichnet werden kann, wie etwa der erstgeborene Gott des Lichtes Phanes in der orphischen Theogonie. Und nur bis zu dieser Grenze kann sich die τελεστική, die in den Weihen und Mysterien geübte Kunst, insoweit als sie theurgisch ist, erheben und Erfolge erzielen. Solcher göttlicher Eigennamen nun gibt es wieder 3 Klassen; die erste Klasse umfasst alle jene göttlichen geheimen Eigennamen, die uns dadurch bekannt geworden sind, dass die Götter selbst sie uns mitteilten. Die zweite und die dritte Klasse aber umfasst alle jene Göttereigennamen, welche die Seelen in den Menschen selbst ermittelten, und zwar die der zweiten Klasse im Zustande der Gottesbegeisterung, des Enthusiasmus (und der Ekstase) und die der dritten (letzten und niedersten) Klasse durch blosse Verstandeskraft (jedenfalls denkt Proclus an die landläufigen Götternamen, bei denen man ja auf Grund der bekannten Etymologieen durch „Verstandestätigkeit" allein und nicht im Zustand göttlicher Verzückung die Beziehung zwischen Namen und Träger herstellte, welches Vorgehen Proclus natürlich in jene fernen Zeiten hinaufrückte, da man zum ersten Male die Götter mit jenen landläufigen Namen zu benennen anfieng)." Im Vorangehenden spricht er dann auch davon, dass die Götter selbst den verschiedenen Völkern verschiedene Namen mitteilten, jedem Volk seiner eigenen Sprache entsprechend, so andere den Ägyptern, andere den Chaldæern, andere den Indern, andere den Griechen. Jeder dieser Namen sei nun als ἔγγονος aufzufassen und drücke die οὐσία des betreffenden Namenträgers aus. Wenn trotzdem nicht alle Namen gleich wirksam seien, so sei das nicht wunderbar, da auch unter den uns verständlichen Namen der Dæmonen und Engel die einen stärker, die andern schwächer seien mit Rücksicht auf die Stellung ihrer Träger in den „Reihen".

Wie man sieht, weicht hier Proclus von Iamblichus und der, wie es scheint, populären Auffassung von dem Vorzug der Αἰγύπτια und Βαβυλωνιακά und überhaupt βάρβαρα ὀνόματα vor den griechischen ab.

§. 723. Indes scheint Proclus angenommen zu haben, dass die Kraft der Götternamen in den verschiedenen Sprachen im Mutterlande jeder einzelnen Sprache am grössten sei, dass dagegen der Gott in einer nichteinheimischen Sprache gerufen, nicht so willig höre, wie wenn er in der ἐπιχώριος διάλεκτος gerufen wird, was mit der Zuteilung bestimmter Länder und daher auch bestimmter Sprachen an bestimmte Götter zusammenhängt; denn diese κλιματάρχαι erfreuen sich an der Sprache und den Namen, die in ihrem κλίμα einheimisch sind.

Proclus sagt nämlich (ad Crat. 57 p. 25 B): ἀναλόγως ὡς ἔχουσιν τὰ πράγματα πρὸς ἄλληλα, οὕτως καὶ τὰ ἐπ' αὐτοῖς ὀνόματα πρὸς ἄλληλα ἔχει κατά τε τιμὴν καὶ κατὰ δύναμιν. διὸ καὶ τὰ τῶν θεῶν ὀνόματα τίμια καὶ σεβάσμια καὶ „πέρα τοῦ μεγίστου φόβου" (Phileb. pag. 12 c) τοῖς σοφοῖς ἄξια, τὰ δὲ τῶν ἀνθρώπων ἢ δαιμόνων ἀναλόγως. διό φασιν οὐ δεῖν τοὺς Ἕλληνας Αἰγυπτίοις ὀνόμασιν χρῆσθαι θεῶν ἢ Σκυθικοῖς ἢ Περσικοῖς, ἀλλ' Ἑλληνικοῖς· χαίρουσιν γὰρ οἱ κλιματάρχαι ταῖς τῶν οἰκείων χωρῶν διαλέκτοις ὀνομαζόμενοι. Griechen also sollen die

Götter griechisch anrufen, allerdings wohl bloss in Griechenland, in Ägypten aber ägyptisch, in Persien persisch. Diese Auffassung diktierte dem Proclus auch ein wenig sein nationaler Stolz.

Auch er natürlich hielt an der symbolisch-sympathischen Bedeutung dieser wahren Namen fest; denn er sagt ad Tim. II pag. 84a: δεῖ δὲ εἰδέναι τῆς μενούσης αὐτῆς δυνάμεως (die ewige, unveränderliche und unverrückbare göttliche Kraft) ὄνομα θεῖον, τοῦ συνθήματος ὂν τοῦ δημιουργοῦ σύμβολον, καθὸ καὶ ἀνεκφοίτητός ἐστιν τοῦ ὄντος, ἄρρητον ὂν καὶ ἄφθεγκτον καὶ αὐτοῖς γνώριμον τοῖς θεοῖς. διὸ καὶ τοῖς θεουργοῖς ὀνόματα θεῖα παραδέδοται κοσμικά, τὰ μὲν ἄρρητα καλούμενα, τὰ δὲ ῥητὰ παρ' αὐτοῖς, τὰ μὲν τῶν ἀφανῶν ἐν αὐτῷ δυνάμεων ὄντα, τὰ δὲ τῶν ἐμφανῶν στοιχείων, ἐξ ὧν συμπεπλήρωται (ὁ κόσμος): „Man muss wissen, dass der göttliche Name der unveränderlichen göttlichen Kraft, der ein Symbol des δημιουργός ist, geheim und unaussprechlich ist, und nur den Göttern selbst bekannt. Deshalb sind den Theurgen nur kosmische Götternamen mitgeteilt worden, die von ihnen teils „unaussprechliche", teils „aussprechbare Namen" genannt werden, und teils Namen der im Kosmos unsichtbar waltenden Kräfte sind, teils Namen der sichtbaren Elemente (Gestirne), aus denen sich der Kosmos zusammensetzt." Auch hier also haben wir die Dreiteilung der Namen: der Name des δημιουργός ist völlig unbekannt und für Menschen schlechterdings unfassbar und unaussprechbar, nur die Götter kennen ihn. Doch existiert auch ein ὄνομα ἀληθινόν des δημιουργός und Proclus polemisiert hier offensichtlich gegen jene Auffassung, die das höchste Wesen für überhaupt namenlos erklärte: Nach ihm hat auch der δημιουργός ein ὄνομα, allerdings bloss für die Götter, während er für uns schwache, unvollkommene Menschen ἀνώνυμος ist. Er stimmt hier also mit den oben p. 640 sq. besprochenen Ansichten überein, dass es dem Menschen unmöglich ist, den Namen des Schöpfers zu kennen oder gar auszusprechen. Die Menschen kennen bloss die 2. und 3. Klasse der Namen, nämlich jene Namen, die einerseits die νοητοὶ θεοί bezeichnen, die bloss intellectuell fassbaren Götter, anderseits die sichtbaren (ὁρατοὶ θεοί), die Planeten, Sterne und sonstigen kosmischen Körper, die zusammen das Weltall bilden. Dabei versteht Proclus zweifellos unter den ἄρρητα ὀνόματα τῶν νοητῶν θεῶν jene Namen, die wir als die „wahren Geheimnamen" zu bezeichnen pflegen, dagegen unter den ῥητὰ ὀνόματα τῶν ὁρατῶν θεῶν die landläufigen Namen wie Helios, Selene, Hermes, Aphrodite, Zeus u.s.w. Wie er aber den den Menschen unbekannten Namen des Schöpfers als σύμβολον seiner οὐσία auffasst, so sicher auch wenigstens die ἄρρητα ὀνόματα τῶν νοητῶν θεῶν, die „Geheimnamen."

§. 724. Dass diese ὀνόματα ἄρρητα, die zumeist βάρβαρα sind, nicht verändert oder übersetzt werden dürfen, gehörte zu den wichtigsten Sätzen der Theurgie. Darauf wird oft und mit Nachdruck verwiesen.

So in einer „Oratio" des Hermes Trismegistus „ad regem Aegyptium" (fragm. in den Scholien des Nikephoros Gregoras ad Synesii de insomniis p. 362), die zugleich auch die Griechen in ähnlicher Weise tadelt wie die oben ausgeschriebene Stelle aus dem sogenannten Iamblichus: „Die dir von uns mitgeteilten Formeln (λόγοι) hüte wohl, König, damit so heilige μυστήρια nicht zu den Griechen gelangen und damit nicht ἡ τῶν Ἑλλήνων ὑπερήφανος φράσις κεκαλλωπισμένη ἐξίτηλον ποιήσῃ τὸ σεμνὸν καὶ στιβαρὸν καὶ τὴν ἐνεργητικὴν τῶν ὀνομάτων φράσιν. οἱ γὰρ τοιοῦτοι λόγοι τῇ πατρῴᾳ διαλέκτῳ ἑρμηνευόμενα ἔχουσι σαφῆ τὸν τῶν λόγων νοῦν - καὶ γὰρ αὐτὸ τῆς φωνῆς ποιὸν καὶ ἡ τῶν Αἰγυπτίων ὀνομάτων δύναμις ἐν αὐτῷ τὴν τῶν λεγομένων ἐνέργειαν ἔχουσι, διαστρεφόμενοι δὲ ἀσαφεῖς τε γίνονται καὶ ἀνέργητοι.

§. 725. Auch die oracula Chaldaica bei Psellus, de orac. Chald., Sp. 1132 geben die Vorschrift: Ὀνόματα βάρβαρα μήποτ' ἀλλάξῃς, wozu Psellus als Beispiele anführt τὸ Σεραφεὶμ καὶ τὸ Χερουβεὶμ καὶ τὸ Μιχαὴλ καὶ τὸ Γαβριήλ, also durchwegs ὀνόματα Ἑβραϊκά. Auch Nikephoros Gregoras Scholia Sp. 362 führt diesen Satz und zur Erklärung dieselben Engelnamen an, setzt aber noch hinzu: καὶ τὸ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ ὅσα τοιαῦτα, ἅ φησιν, ἐὰν εἰς τὴν Ἑλληνικὴν μεταθῇς διάλεκτον, ἀφανίξεις τὴν αὐτῶν δύναμιν καὶ ἐνέργειαν ὡς καὶ Ὠριγένει δοκεῖ τῷ σοφῷ. §. 726. Diese Stelle aus Origenes verdient auch hier hervorgehoben zu werden, da sie beweist, dass dieser „Horgezeugte" als Kind seiner Zeit trotz seines Christentums und seiner Priesterwürde ganz durchdrungen war von der Auffassung der heidnischen Theurgen hinsichtlich der ὀνόματα. Der Heide Kelsos hatte nämlich etwa 100 Jahre früher in seiner polemischen Schrift gegen das Christentum den Satz ausgesprochen: „Es macht keinen Unterschied, ob der über Alles gebietende Gott wie bei den Griechen Zeus genannt wird oder mit welchem Namen auch immer, wie es etwa bei Ägyptern oder Juden Brauch ist." (bei Origenes c. Celsum I 24.25 Sp. 701 sq. = V 41 Sp. 1245). Origenes vertritt nun bezüglich der jüdischen Gottesnamen Sabaoth und Adonai sehr energisch den Standpunkt der heidnischen Theurgen, lässt das aber auch für die Ägypter, Perser und überhaupt für alle heidnischen Völker gelten und polemisiert auch gegen die skeptische Auffassung der Peripatetiker (cf. Aristoteles de interpretat. I 1. cap. 2) und Epikuræer (cf. Lucret. V 1026 sq.), dass alle Namen θέσει, nicht φύσει ihren Trägern zukommen (er schliesst sich also an die Stoiker an, für welche z. B. Cicero De nat. deor. III zu vergleichen ist.) „Das Gleiche," sagt er an anderer Stelle, V 45 Sp. 1249-53, „lässt sich ja auch beim Menschen beobachten; denn wenn wir einen Griechen riefen, indem wir seinen Namen ins Ägyptische oder Lateinische übersetzten, so würde er darauf überhaupt nicht hören und auch nicht tun, was wir von ihm wollten. Dasselbe aber wird eintreten, wenn einer in der Beschwörung statt ὁ θεὸς Ἀβραάμ etwa (übersetzend) sagte: ὁ θεὸς ἐκλεκτοῦ τῆς ἠχοῦς oder statt ὁ θεὸς Ἰσαάκ ὁ θεὸς τοῦ γέλωτος oder statt ὁ θεὸς Ἰακὼβ ὁ θεὸς τοῦ πτερνισμοῦ oder endlich statt Σαβαώθ oder Ἀδωναί (denn dieser Name wird verschieden übersetzt) Κύριος τῶν δυνάμεων oder Κύριος στρατῶν oder παντοκράτωρ." Mag sich Origenes auch vorsichtig ausdrücken, es wird doch deutlich, dass er ganz auf dem Boden des theurgischen Satzes βάρβαρα ὀνόματα μήποτ' ἀλλάξῃς steht und auch seine wenn auch verklausulierte Anerkennung der ἐνέργειαι der Magie ist bemerkenswert. Auch er erkennt die geheime sympathisch-symbolische Bedeutung der ὀνόματα βάρβαρα an (cf. auch IV 35 Sp. 1081), steht aber doch noch auf jenem „beschränkten" Standpunkt, den Porphyrius

und der sog. Iamblichus etwa 50 Jahre später verlachten, beziehungsweise „logisch" bekämpften.

Diese Hochachtung vor den Götternamen der „barbarischen" Sprachen wurde zweifellos durch die in den zahlreichen griechischen Sprachinseln in Asien und Africa lebenden Griechen auch nach dem Mutterlande verpflanzt, die in ihren religiösen Vorstellungen natürlich sehr stark durch die der umwohnenden „Barbaren" beeinflusst wurden. Darauf verweist z. B. schon Livius, der 38 c. 17 11-12 ausdrücklich sagt, dass diese Kolonisten „in Syros, Parthos, Aegyptios degenerarunt." (allerdings nicht mit Rücksicht auf ihre religiösen Anschauungen).

§. 727. Auch für die oben schon einigemale mitgeteilte Ansicht, dass die Götter und Dæmonen selbst die Theurgen und Magier ihre Geheimnamen lehrten, will ich noch einige Belege anführen. So bezeichnet z. B. der Papyrus Paris l. 2289 den grossen Zaubergott sicher mit Rücksicht darauf als Lehrmeister der Zauberer, da es dort heisst: πάντων μάγων ἀρχηγέτης Ἑρμῆς ὁ πρέσβυς Ἴσιδος πατήρ. [P. αρχηγενης, was Reitzenstein, Sitzungsberichte Akad. Heidelberg 1917 Abh. 10 beibehält; Preisendanz schlägt in der Besprechung dieser Arbeit, Deutsche Litteraturzeitung 38, 1917, N. 48-9 dafür ἀρχὴ γενῆς vor; für Hermes-Thoth als Vater der Isis cf. Erman, Rel. p. 245 Wiedemann, Herodot p. 498; Reitzenstein Poimandres p. 117-8; 136, 4.] Bei Lucian Philops. c. 32 lernt der ägyptische Magus Pankrates seine Kunst ἐν ἀδύτοις ὑπογείοις von Isis selbst.

§. 728. Denn Isis hatte es verstanden, sich durch einen listigen Anschlag sogar in den Besitz des Namens des höchsten Gottes und Göttervaters, des Demiurgen Ra-Helios zu setzen: Als nämlich Ra noch auf Erden herrschte, alt und zittrig geworden war, fiel einst, da er in Ägypten wandelte, Speichel aus seinem Mund auf den Boden; den vermengte Isis mit Erde, machte einen herrlichen Wurm daraus und legte ihn auf den Weg, den Ra zu gehen pflegte; der Speichel, die οὐσία des Ra, bewirkt, dass diese Schlange gerade ihn und niemand andern beisst: die Schlange biss den greisen Gott, ihr Gift drang durch all seine Glieder, kein Gott, keine Göttin konnte ihm in seiner furchtbaren Qual helfen. Da erbot sich Isis, ihn durch einen Zauberspruch zu heilen, wenn er ihr seinen wahren, geheimen Namen nenne. Als nun Ra sich als den Schöpfer bezeichnete und Chepre und Atum als seine Namen nannte, da gab sich Isis damit nicht zufrieden, denn dies seien nicht die wahren Namen und so könne auch ihre Formel nicht wirken. Da nannte Ra endlich der Isis seinen wahren Namen und fügte noch hinzu: Du sollst ihn verbergen, aber deinem Sohne Horus magst du ihn mitteilen als einen kräftigen Zauber gegen jedes Gift! (Zaubersage aus dem Neuen Reiche cf. Lefébure Zeitschrift für ägypt. Sprache 21 (1883) p. 27 sq.; Erman, Religion [2] p. 173-4). Wie man sieht, sagt Erman, behält auch hier der Zauberer schliesslich den geheimen Namen für sich und teilt ihn uns nicht mit. (cf. auch Budge, Magic p. 137 sq. und für die Bedeutung des Namens überhaupt ebendort p. 137 sq. Nach Moret, Annales du Musée Guimet 14 p. 129 wechseln die Bezeichnungen für Seele, Doppelgänger (Ka), Abbild, Schatten und Name.)

§. 729. Auch die Griechen natürlich hatten ihre geheimen Namen von den Göttern und Dæmonen selbst. So sagt Proclus ad Cratyl. 122 p. 72 Pasqu.): πολλοὶ καὶ θεοὶ καὶ δαίμονες ἐκφῆναι τὴν τῶν θεῶν φύσιν ἀξιώσαντες καὶ τὰ προσήκοντα αὐτοῖς ὀνόματα παρέδοσαν. οὕτω καὶ τοῖς ἐπὶ Μάρκου γενομένοις θεουργοῖς οἱ θεοὶ καὶ νοητὰς καὶ νοερὰς τάξεις ἐκφαίνοντες ὀνόματα τῶν θείων διακόσμων ἐξαγγελτικὰ τῆς ἰδιότητος αὐτῶν παραδεδώκασιν, οἷς καλοῦντες ἐκεῖνοι τοὺς θεοὺς ἐν ταῖς προσηκούσαις θεραπείαις τῆς παρ' αὐτῶν εὐηκοΐας ἐτύγχανον· πολλαὶ δὲ καὶ δαιμόνων ἐπιφάνειαι τοῖς εὐμοιροτέροις τῶν ἀνθρώπων ὀνόματα κατεμήνυσαν αὐτοῖς συμφυόμενα τοῖς πράγμασιν, δι' ὧν τὴν περὶ τῶν ὄντων ἀλήθειαν τρανεστέραν ἐποίησαν. §. 730. Die „Theurgen aus der Zeit des Markos" sind jedenfalls diejenigen, die den Marcus Aurelius begleiteten, von denen einer durch Anrufung des ägyptischen Luftgottes (Su) das berühmte Regenwunder wirkte, da das Heer des Kaisers im Kriege gegen die Marcomannen und Quaden am Verdursten war. Cassius Dio 71. 8 sagt ausdrücklich, dass ein im Heere befindlicher ägyptischer Magier namens Arnuphis (Ἀρνοῦφις, Suidas) unter andern Göttern auch den Luftgott Hermes (Su = Onuris, cf. Erman Relig. p. 19. 35. 91. 180) beschworen und dadurch diesen Regenguss herbeigeführt habe; Capitolinus dagegen, M. Aurelius 24, lässt das Gewitter auf ein inbrünstiges Gebet des Kaisers selbst entstehen. Dieses Wunder haben viele Kirchenschriftsteller, so z. B. Lactantius später für die Christen im Heere beansprucht.

Natürlich lehrten die Götter und Dæmonen nicht bloss die Namen, sondern auch die Verbindungen, in denen diese Namen auszusprechen waren, die Formeln. So sagt derselbe Proclus in Tim. IV. 248: κλήσεις ἔχομεν ἐκδεδομένας παρ' αὐτῶν τῶν θεῶν. Unter diesen κλήσεις aber befanden sich sogar auch die Zwangsformeln, deren Kraft sich die höheren Geschlechter und Götter unbedingt unterwerfen mussten. So sagt Nicephorus Gregoras, Scholia Sp. 540: περὶ δὲ φωνῶν ἃς καὶ ἴυγγας ἔσθ' ὅτε καλοῦσιν, τὴν Ἑκάτην λέγειν φασίν· Ἤλυθον εἰσαΐουσα τεῆς πολυφράδμονος εὐχῆς, / ἣν θνητῶν φύσις εὗρε θεῶν ὑποθημοσύνῃσιν. Dasselbe lesen wir bei Augustin s. oben § 387, Pseudo-Iustinus Quæst. 82 Sp. 1324 und andern. Auch der späte Hexenglaube hielt daran fest, dass der Teufel selbst seine Anhänger über alles belehre. Im Zeitalter unserer Zauberpapyri stellte man sich diese Belehrung jedenfalls ganz ähnlich vor, dass die Götter und Dæmonen ihren Lieblingen in Hallucinationen und Visionen erschienen und sie belehrten. Doch konnte dies bei besonders Begnadeten auch noch auf andere Weise geschehen. Eunapius Vit. sophist. 61 (Aides. p. 34-5 Boissonade) erzählt nämlich von Sosipatra, der Gemahlin des Philosophen Eustathios, dass sie, da sie noch klein war, von 2 Greisen in die Lehre genommen wurde, die sich später als δαίμονες zu erkennen gaben und plötzlich verschwanden. Diese Sosipatra aber übertraf in Philosophie und Theurgie ihren berühmten Gatten noch bei weitem. Hier also handelte es sich nicht um nur gelegentliche Offenbarungen von einzelnen Namen, Symbolen und Formeln, sondern jedenfalls um einen länger dauernden, ununterbrochenen, regelrechten Unterricht „in rebus philosophicis ac theurgicis."

§. 731. Von solchen wahren Geheimnamen wimmeln die Zauberpapyri, doch ist es dabei sehr be-

merkenswert, dass gewisse dieser ἄσημα καὶ βάρβαρα ὀνόματα sich immer wieder finden und nicht bloss in unseren Papyri, sondern auch auf den Fluchtafeln, den Amuleten und Recepten der Medicina magica. Durch die sog. „gnostischen" Gemmen ist man lange vor der Auffindung und Veröffentlichung der Zauberpapyri auf diese „Namen" aufmerksam geworden und hat versucht, die immer wiederkehrenden „Namen" zu deuten, zumeist aus dem Hebräischen. Dabei ist man natürlich viel zu weit gegangen; eine gesunde Kritik an derartigen älteren und teilweise auch heute noch interessanten Arbeiten übt Kopp in seiner vorzüglichen „Palaeographia critica", dessen Umschreibungen ich auch als Proben den allerbeliebtesten ὀνόματα beisetzen will.

Die vollständigste Übersicht über diese Geheimnamen sind Wessely's Ephesia Grammata, XII. Jahresbericht des K.K. Franz-Josefs-Gymnasium in Wien J. 1886, eine Sammlung von c. 5½ Hundert dieser meist monströsen Namen und Formeln. Daraus schreibe ich die folgenden aus, die sich in den Zauberpapyri immer wieder finden; die Nummern sind jene bei Wessely, wo auch die Stellencitate zu finden sind. ABEABEA im Papyrus Paris 3019 sq. ein mit αβ zusammengesetzter Gottesname. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch. 25 vergleicht damit den Namen des Königs von Berytos Ἀβέλβαλος. — ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑΛΒΑ, sehr häufiges Palindrom (Wessely Ephes. Gr. p. 22 N. 210-4). § 732. Kopp erklärte es für hebräisch: אב לנו אתה oder: אב לן אתא und übersetzt es mit: „Vater komm zu uns." (III. p. 681-2). Von Gemmen gibt er 28 Varianten; auf pag. 687 bringt er eine Gemme, auf der dieses Palindrom von rechts immer um 1 Buchstaben vermindert wird, bis αβ übrig bleibt; erscheint III. 681-2 auch mit dem Ἀβρασαξ und dem Sonnengott, der auf einem Löwen steht, verbunden (s. Gemme, Abbildung 10). Auf einer Gemme aus Iaspis (grün) angeblich aus Herculaneum steht die Verbindung Ἰαω αβλαναθαναλβα Σαβαωθ Ἀδωναιον Ἐλωαιον λακ ιωβ βηαβλα αν αεηιουω σεσενγενβαρφαραγγην, was Kopp mit: Iao pater ad nos veni, pater ad nos veni! Sabaoth, Adonai, Eloe, ad te lob in luctu! miserere αεηιουω..." übersetzt (IV p. 215.) In dem demotischen magischen Papyrus ebenfalls nicht selten: col. 22 l. 13: ʾblʿnʃʿthʃʿnʿlbʿ.

Abb. 10. Gemme. Der Sonnengott auf einem Löwen stehend.

§. 733. ΑΒΡΑΣΑΞ und ΑΒΡΑΞΑΣ. (Wessely p. 15 №. 47-55). Bezeichnet den einen Gott, der alles umfasst und in sich schliesst, er ist räumlich der Gott der 7 Sphæren (sein Name umfasst 7 Buchstaben) und 365 Zonen (sein Zahlenwert ist 365) und fasst alle 365 Tagesgötter des Jahres in sich. (Reitzenstein, Poimandres p. 272 sq.). — ΑΒΡΑΩΘ (bei Wessely passim). R. Heim, Schedae p. 134 erklärt es für hebräisch אבי רְעוֹת = „Pater mali," wie Paulus im N. T. den Teufel nennt, er verweist auch auf Marcellus 26. 43, wo es als Amuletwort gegen Nierenschmerzen angegeben ist: χαραβρωθ = קְרָא בְּרָעוֹת = evoca mala" (p. 127. 134.). §. 735 ΑΚΡΑΜΜΑΧΑΜΑΡΕΙ, ausserordentlich häufig (Wessely p. 22 №. 216 und passim; 5 Varianten bei Kopp, IV p. 121 sq.; er erklärt das für κραμ αχαμαρι קרב ההמרי = liga amuletum meum!" oder ακραμνι καμαρι אקרמני קמרי = „protegit me amuletum meum (IV 123. 209). — ΑΡΒΑΘΙΑΩ (bei Wessely passim); Kopp IV 209 setzt es gleich ערבת חיה „spopondisti salutem." § 736. ΑΡΣΕΝΟΦΡΗ (bei Wessely passim); Kopp führt es auf Koptisches ⲁⲣⲓ ϣⲉⲛ ⲟ ⲫⲣⲏ = „fac nuntium esse solis!" zurück IV p. 33-4 [wohl eher „Hor, Sohn des Rê."] bei ihm auf einer Gemme, die auf der andern Seite Horus auf dem Lotus zeigt, mit der Strahlenkrone, erhobener Linken mit ausgestrecktem Zeigefinger (Kopp sieht darin eine Darstellung der Isis!). §. 737 ΑΡΩΡΙΦΡΑΣΙΣ mit 6 Varianten von Gemmen bei Kopp IV. p. 49-50 cf. 57; er führt es auf Koptisches ⲁⲣⲟⲣⲓ ⲫⲣⲁϣⲓ = „fac me gaudere, redde me hilarem!" (sic) zurück. — §. 738 ΒΑΑΛΣΑΜΗΣ auf einer römischen Gemme bei Kopp III 111: BALSAMO, auf der Schilde, Helm und Schwert dargestellt sind; auf einer anderen Gemme eine weibliche Form „Minervae Belisamae." Auch die Form Βαλσαμης und Βεελσαμης sind belegbar, natürlich des Sonnengottes בַּל שמש cf. Hieronymus In Amos c. 8: „Die Heiden nennen die Sonne Mithras und die einfältigen Iberer (d. h. die Hæretiker in Spanien) Balsames-Barbelus" (Sohn des Baal); nach Sanchuniathon bei Eusebius Praeparatio evangel. I. 10. 7 I. pag. 42 Dind. wird Ἥλιος bei den Phoeniciern Βεελσάμης genannt, was Κύριος οὐρανοῦ bedeute. §. 739. ΒΑΙΝΧΩΩΩΧ, sehr häufiges Zauberwort (Wessely p. 20 №. 172-6, viele Varianten auch bei Kopp IV. 169 sq. auch anagrammatisch: βαινχωωωχωωωχνιαβ z. B. Leid. W. col. 15. l. 18 = Wessely №. 173). Kopp erklärte es für hebräisch und übersetzt es mit: „in defectu virium tua-

Abb. 11. Horus auf dem Lotus.

ΙΕΟΥ
ΑΡΣΕΝΟΦΡΗ

v. §. 736.

rum" d. h. der, welchen das Amulet darstellt, der wird dir beistehen, wenn dich deine Kräfte verlassen." Richtig dagegen von Erman (v. oben § 153.) aus dem Ägyptischen als „Seele der Finsternis gedeutet. – §. 740. BAPAXHA mit ΦΑΡΝΑΘΑΡ und ΧΘΑ als βαρβαρικὰ ὀνόματα des Hermes in einem Hymnus an ihn: hebräisch: Hiob 32, 2 und 6: „Elihu, der Sohn Baracheel's, als Engelname auf einer Terracotta des Musée Dieulafoye im Louvre cf. Schwab Vocabulaire p. 88, endlich die Form BAPAXIHA als Beiname des Planeten Juppiter bei Schwab p. 89 Reitzenstein, Poimandres p. 20 §741 BAXYX, BAKAΞ IXYX, MENEBAIXYX, OIMENEBENXYX, BAXYX, BAXAXYX, BAZAXYX und andere Combinationen mit XYXBA sind sehr häufig (bei Wessely passim); zugrunde liegt jedenfalls hebräisch כּוֹכָב „Stern" cf. Wünsch, Archiv für Religionswissensch. 12, 1909, 37 sq. Audollent, Defix. Tab. nº 155, Sethian. Verfluchungstaf. nº 16. 50. §. 742. IABEZEBYΘ ebenfalls häufig z. B. Papyr. Lond. 46. 419; Paris 1784. 2000 CIG. III 5858b. Lenormant führte es auf Beelzebub zurück, was Dieterich, Papyr. magica übernahm; dagegen erklärt es Deissmann, Bibelstudien p. 14-5 für die Wiedergabe von יהוה צבאות, sonst wiedergegeben durch Ἰάω Σαβαώθ. ebenso auch Legge, Proceedings of the Society Biblic. Arch. 23, 1901, p. 41-9. § 743. Ἰάω ungemein häufig (bei Wessely passim), die Umschreibung des Tetragramms יְהוָה = „Jahweh, = Jehowah." Darüber handelten besonders Graf Baudissin Studien z. semit. Religionsgesch. I. 1876 p. 197 sq. bezüglich der Berliner und Leidener Papyri; F. Dietrich Brief an Fr. Delitzsch 1866; Deissmann Bibelstud. 3 sq.; J. Halevy Revue des Etudes Juives IX. 162; Blau p. 123-46 besonders p. 128 sq., auch Kopp III 129 sq. 556 sq. trug aus den gnostischen Gemmen viel Material zusammen. Dieterich stellte folgende Übersicht über die Formen bei den Schriftstellern zusammen:

		יְהוָה	יָהוּ	יָהּ
2. Jahrh.	Irenaeus	–	Ιαοθ(?)	–
2/3. "	Clemens	Ιαουε	Ιαου	–
3. "	Origenes	–	Ιαω (Ιαωλα)	Ια - IAH
4. "	Hieronymus	–	Jaho	–

Jahrh.	Epiphanius	Ιαβε	–	Ια
5. "	Theodoret	Ιαβε	Ιαω	Αϊα cod. Aug. Ια
7. "	Isidor	–	–	Ja. Ja.

Für die Form JaJa eine Gemme bei Kopp IV p. 226 mit der Inschrift IAIAAΔΩNAIΣABAΩΘ, was hebräisch יה יה ארני צבאות ergibt (v. über die Form יחיה Blau p. 102 sq.) Auf einer Bronzescheibe (Amulet), gefunden zu Kyzikos, stehen die Namen Michaël, Gabriel, Uriel, Raphaël und das Zeichen ווחו, was der Herausgeber A. Sorlin Dorigny, Rev. ét. grecques 4. 1891. 287 richtig mit יה יה erklärt; auf einem der beiden Steine im Zaubergerät von Pergamon steht dafür אחוח (Wünsch Zaubergerät 37). Deissmann l. c. belegt folgende Formen aus den Zauberpapyri: 1) Ιαω: ungemein oft, auch das Palindrom Ἰαωαι z. B. Papyr. Paris 996; ferner Zusammensetzungen wie ἀβραθιαω; im Papyr. Leid. V col. 3 l. 1 wird Ἰαω sogar decliniert: εἰμὶ θεὸς θεῶν, ἁπάντων Ἰαων etc.; 2.) Ἰα, davon die Engelnamen Ιαηλ, Ιαωλ (Pap. Lond. 46 l. 56, Paris 951. 3033; Mimaut l. 151); 3) Ιαωια: Pap. Paris l. 3257; 4.) Αϊα; 5.) Ἰαωτ und Ἰαωθ und Zusammensetzungen wie Αβρατιαωθ, Αρβαθιαωθ, Αμβριθιαωθ; 6.) Ιαουε; 7.) Ιαβε immer in der Verbindung Ἰαβε ζεβυθ = Ἰαω Σαβαωθ. Die Umschreibung Ἰαω für Jahweh steht also ausser allem Zweifel (Bouché-Leclercq hatte „Adonis" dahinter vermutet! Histoire de divinat. III. 253). Darauf verweist auch das Onomasticum sacrum, Papyrus s. III-IV der Bibliothek Heidelberg ed. Deissmann cf. Licht v. Osten p. 308 mit Facsimile Abb. 62. §. 744. ΙΩ stets in Verbindung mit Geheimnamen des bösen Seth-Typhon wie βολχο-σηθ, ερβηθ (= Kopt. ερ-ΒΗΤ? „der Böses Tuende"?), πακερβηθ etc. geht auf Koptisch ειω (ιω) zurück, hieroglyphisch [hieroglyphs] oder [hieroglyphs] ꜥ3 der „Esel", der ihm zugeteilt war; das Determinativ ist das rätselhafte Seth-Thier selbst, cf. meinen Tierkult p. 103. 176; Erman, Relig. p. 250. §. 745. EPECXIΓAΛ (bei Wessely passim), babylonische Unterweltsgöttin. §. 746. MAPMAPAΩΘ, aramäisch „Herr der Herren" Brockelmann, Bonner Jahrb. 104 p. 193. so auf einer Gemme bei Kopp: Μαρ μαρανωθ αλαμ σεμεσιλαμ = מר מרותא עלם שמש עלם „Dominus dominorum mundi sol aeternus"! (IV 224). §. 747. MACKEΛΛI MACKEΛΛΩ (Wessely p. 23-4 Nº 244-50); auch im demotisch-magischen Papyrus col. 15 Verso l. 2.

ΦΝΟΥΚΕΝΤΑΒΑΩ MACKEΛΛΩ MACKEΛΛΙ

[demotic] l. 2

ΠΥΡΙΠΗΓΑΝΥΞ ΠΥ ΡΙΧΘΩΝ ΡΗΞΙΧΘΩ

[demotic] l. 3

ΟΒΑCΑΓΡΑ ΑΡΕΟΒΑΚΑΓΡΑ

[demotic] l. 4

„mꜥsKelly mꜥsKell-ꜥo phnwgentꜥbꜥ-ꜥo (l. 3) hreKs(!)sygth-ꜥo perygthe-ꜥon perypegꜥneKs (l. 4) ꜥre-ꜥo-bꜥsꜥgrꜥ Ke-zm ꜥo-bꜥsꜥgrꜥ – μασκελλι μασκελλω φνουκενταβαω (l. 3) ρηξιχθω πυριχθων πυρ[ι]πηγανυξ (l. 4) αρεοβακαγρα alias οβακαγρα." (edd. Griffith and Thompson p. 189). Legge erklärt es für den Namen eines „ruler or prince among the devils", denn in den Τεύχεα Σωτῆρος pag. 370 Copt. spricht ein guter Dæmon namens Ζαραξας „den die rulers of the demons call by the name of a male ruler of their own Μασκελλι." Er denkt p. 48 n. 2 an die Ableitung von Kopt. ελλο „alt" „Greis", ohne selbst von dieser Lösung befriedigt zu sein. Wessely, Denkschr. Wiener Akad. 42 (1893) p. 63 ad l. 10 weist auf die häufige Verbindung mit ἀνάγκη hin z. B. Papyr. Lond. 123 l. 10 ἐξορκίζω σε κατὰ τῆς φρικτῆς ἀνάγκης μασκελλι μασκελλω. – ΜΟΥΛΟΧ im Papyrus Lond. 121 l. 426 nach Legge gleich „Moloch" der phönikische Gott. –

§. 748. ΝΕΒΟΥΤΟCΟΥΑΛΗΘ sehr häufig (Wessely p. 28 Nº 313-5); nach Drexler steckt darin der babylonische Gottesname Nebo (bei Roscher Lex. d. Mythol. II Sp. 1584 sq.)

§. 749 Auch die babylonische Mondgöttin Ningal erwähnt ein ägyptischer Zauberpapyrus zu Leiden: „Mit Hilfe der Kräfte des hohen Gottes und der NKr, seines Weibes"... [hieroglyphs], auch im Aramäischen

בכבל lies רכבל (Papyrus Leid. I. 343, recto 5; 5-6)

§. 750. ΨΙΝΩΘΕΡΝΩΨΙΘΕΡΝΩΨΙ: ψι-νωθερ zusammengesetzt aus ψι „der höchste, der hohe" und νωθερ „Gott" ϥ ΝΟΥΤΕ; auch in demotischen Zauberpapyri; in den Τεύχεα Σωτῆρος p. 357 ruft Jesus seinen Vater so an: ψι-νωθερ, θεριvωψ, νωψιθερ (Legge l. c.)

§. 751. ΦΝΟΥ in mannigfachen Verbindungen wie z. B. φνουνοβοηλ, φνουκενταβαωθ, darin jedenfalls Koptisch ΦΝΟΥΝ; hierogl. [hieroglyphs] (das Urwasser und sein Gott) „der Abgrund" (Goodwin bei Kenyon zu Papyr. Anastasi 243.)

§. 752. CΕΜΕC in allerhand Verbindungen, semitisch שמש „Sonne"; 18 Varianten bei Kopp III. 664 sq. (Wessely p. 13-4 № 14-21); interessante hybride griechische Weiterbildung σεμεσιλαμψ, σεμεσιλαμψε, σεμεσιλαμπε von CΕΜΕCΙΛΑΜ שמש עולם „ewige Sonne" mit dem griechischen λάμπειν, was beweist, dass man sich der Bedeutung von CΕΜΕC dunkel bewusst blieb; auf einer Gemme zusammen mit ΦΡΗ = πρα (π-ρη) hierogl. [hieroglyphs] „Sonnengott Râ oder Rê und Harpokrates (Winckelmann Catal. p. 23, cf. auch Kopp IV. 224.; Wiedemann, Bonner Jahrb. 79 p. 226).

§ 753. Auch CΑΜΑCΦΡΗΘ dürfte darauf zurückgehen und das auslautende θ blosse Analogiebildung sein nach vielen auf θ ת endenden Zauberwörtern, Schwab Vocabulaire s. v. setzt es gleich שם המפרש, jedoch mit Fragezeichen; Blau p. 126 denkt an eine Umschreibung von שמא פרישא

§. 754. CΕCΕΝΓΕΝ ΒΑΡΦΑΡΑΝΓΗC meist in dieser Verbindung; bei Kopp III 671 sq. hiefür 10 Varianten, doch kommt auch CΕCΕΝΓΕΝ allein vor (Kopp III 677, 12 Varianten), v. Wessely p. 22-3 № 220-229. Kopp III 672-3 setzt die Verbindung der beiden voces mysticae in Beziehung zur Aglaophotis-Zauberpflanze, die im Βάαρας φαράγγης bei Machairus wuchs cf. Iosephus De bello Iud. 8. 6 und oben §. 507. Gemmen bei Kopp IV. 156 (v. Abbildung 12) 216. §. 755. CΟΥΜΑΡΘΑ, Variante CΟΥΜΑΡΤΑ (Wessely passim) erklärt Kopp für hebräisches שמרת „custodi, custodias!"



Abb. 12. Gemme mit Sesengenbarpharanges.

§. 756. Damit sind die „voces mysticæ" und „nomina arcana", die in den Zauberpapyri vorkommen, natürlich nicht im Geringsten erschöpft; auch sei ausdrücklich betont, dass ich keineswegs allen oben mitgeteilten Deutungsversuchen zustimme, mögen auch immer Kopp's Vorschläge mehr Beachtung verdienen, als die all der andern, die im 18. Jahrhundert die „gnostischen" Gemmen zu entziffern suchten. Bezüglich der oft vorkommenden Götternamen, nämlich der landläufigen fremden Götternamen wie etwa Harpocrates, Sarapis, Chnum, Ammon, Osiris, Seth, Nephthys, Isis, Horus, Bes, Mithras und hinsichtlich der nomina Iudaica wie Abraham, Isak, Jakob, und der zahlreichen Erzengel und Engelnamen ist oben §. 153 manches beigebracht worden, manches folgt bei Behandlung der Zauberpapyri selbst.

§. 757. Diese wenigen Beispiele für die αὐθεντικά, ἀληθινά, κρυπτά und ἱερὰ ὀνόματα beweisen, dass es sich hier keineswegs immer um wirkliche Namen, nämlich Eigennamen von Göttern oder Dæmonen handelt, sondern vielfach um Sach- und Begriffsnamen fremder „barbarischer" Sprachen, in denen man aber zweifellos oft genug Bestandteile der „Göttersprache" selbst sah. Denn man glaubte, dass die Götter auch Gegenstände der sichtbaren Welt und auch abstracte Begriffe in eigentümlicher Weise benannten, in ihrer, der Göttersprache, die von den menschlichen Sprachen verschieden war; Begnadeten teilten sie bisweilen einzelne Sach- und Begriffsnamen dieser Göttersprache mit.

§. 758. So sagt Proclus ad Cratyl. 76 p. 36: καὶ δαίμοσί τινες καὶ ἀγγέλοις προστυχεῖς γεγονότες ἐδιδάχθησαν παρ' αὐτῶν ὀνόματα μᾶλλον προσήκοντα τοῖς πράγμασιν ἢ ὅσα ἄνθρωποι ἔθεντο.

Doch selbst die Götter lehrten diese Sach- und Begriffsnamen; denn der gleiche Proclus ad Cratyl. 76 p. 36 sagt: καὶ θεῶν ἐστιν ὀνόματα παραδεδόμενα παρὰ τοῖς θεολόγοις, οἷς οἱ θεοὶ τὰ πράγματα καλοῦσιν, ἀλλ' οὐχὶ δαιμόνων μόνον· τὰ γὰρ δρώμενα ἐν τοῖς μυστηρίοις εἰς αὐτούς ἐστιν τοὺς θεούς, ἀλλ' οὐκ εἰς τοὺς ἐξηρτημένους αὐτῶν δαίμονας. Daraus folgt, dass insbesondere die Mysterien solche Bezeichnungen aus der Göttersprache lehrten, welche die Götter selbst mitgeteilt hatten. Ja der δημιουργός selbst sollte dies getan haben, wie Proclus an anderer Stelle unter Berufung auf die chaldæischen Orakel versichert (ad Cratyl. 52 p. 20). So lautete z. B. die Bezeichnung des Vogels, den die Menschen gewöhnlich κύμινδις „Nachtfalke" [so nennt ihn Plinius Hist. nat. X. 8. 10 (nocturnus accipiter); nach Aristot. Hist. animal. 9. 12. 32 war er ein schwarzer adlerartiger Raubvogel. Auch Aristophanes Aves 1181 zählt ihn unter lauter Raubvögeln auf: κερχνῄς, τριόρχης, γύψ, κύμινδις, αἰετός; das Scholion dazu aber sagt, er sei derselbe, der sonst γλαύξ genannt werde. Seine Stimme ahmt Aristophanes Aves 263 mit κικκαβαῦ κικκαβαῦ nach. Cf. auch Eustath. ad Il. 14. 291, Sch. Villois. p. 342; Lobeck, prol. path. pag. 399.] nannten, in jener geheimen Göttersprache χαλκίς „διὰ τὸ λιγυρὸν καὶ εὔηχον δίκην χαλκοῦ ἠχοῦντος· ἀμέλει καὶ Χαλδαῖοι (p. 66) οὕτως αὐτὸ καλοῦσιν παρὰ θεῶν ἀκούσαντες." Diese Bemerkung geht auf Homer zurück, der in der Ilias 14. 289-91 vom Gott des

des Schlafes sagt: ἔνθ' ἧστ' ὄζοισιν πεπυκασμένος εἰλατίνοισιν / ὄρνιθι λιγυρῇ ἐναλίγκιος, ἥν τ' ἐν ὄρεσσιν / χαλκίδα κικλήσκουσιν θεοί, ἄνδρες δὲ κύμινδιν. Auch der Pflanzenname μῶλυ gehört hierher und die Anhöhe vor Troja, welche die Menschen Βατίεια, die Götter aber σῆμα Μυρίνης (Ilias 2, 814) zu nennen pflegten, dann der Fluss Σκάμανδρος, den die Götter Ξάνθος hiessen (Il. 20.74). Mit Rücksicht darauf sagt Proclus ad Cratyl. 71 ὅτι τὰ μὲν θεόκλητα ὀνόματα καὶ λεῖά ἐστιν καὶ εὔηχα καὶ ὀλιγοσυλλαβώτερα ἤπερ τὰ παρ' ἀνθρώποις. Dass aber die Mysterien tatsächlich manche Dinge anders benannten, als es die Menschen sonst taten, beweist eine Stelle aus der Schrift des Epigenes Περὶ τῆς Ὀρφέως ποιήσεως, in der er folgende ἰδιάζοντα παρ' Ὀρφεῖ erklärte (bei Clemens Alex. Strom. V. c. 8. 49, III p. 39-40 Dind.): στήμονες = αὔλακες; μίτον = σπέρμα; δάκρυα Διός = ὄμβρος; μοῖραι λευκόστολοι = τὰ μέρη τῆς σελήνης; ἄνθιον = ἔαρ; ἀργίς = νὺξ διὰ τὴν ἀνάπαυσιν; γοργόνιον = ἡ σελήνη διὰ τὸ ἐν αὐτῇ πρόσωπον; Ἀφροδίτη = ὁ καιρὸς καθ' ὃν δεῖ σπείρειν (cf. auch Lobeck, Aglaopham. 2 p. 834 sq.) Diese mystisch-dunkle Ausdrucksweise hat man sicher auch in den Mysterien selbst beibehalten, wenn man auch diese gesuchten Umschreibungen nicht als Ausdrücke der Göttersprache selbst bezeichnen kann. Das Gleiche liebten auch die Pythagoreer (Clemens Alex. l. c. 50: Φερσεφόνης κύνες = οἱ πλάνητες; Κρόνου δάκρυον = θάλασσα), ferner Heraclit, der deshalb geradezu ὁ σκοτεινός, „der Dunkle" hiess, Pherecydes von Syros, Euphorion, Kallimachos und Lycophron in seiner Alexandra (Clemens Alex. l. c.). Hieher gehört es auch, dass man das Wasser ἐν τοῖς ὅρκοις καὶ ἐν ταῖς θυσίαις Ἀχελῷον nannte (Ephorus bei Macrobius Sat. 5. 18. 547). Immerhin aber handelt es sich hier doch stets um griechische Ausdrücke, die aenigmatisch für andere gewöhnlichere gesetzt wurden.

§. 759. Vielleicht hat man in den Mysterien auch Worte verwendet, die nichts anderes als ἄσημα ὀνόματα sind, wofern Κὸγξ ὀμπάξ, ἐπιφώνημα τετελεσμένοις als Zuruf an die fortgehenden Mysten in den Mysterien von Eleusis zu deuten ist. (Hesychius, cf. dazu Lobeck, Aglaophamus I 775 sq.; anders Boeckh Encyclopædie 2. Abschn. IV. 1. Methodologischer Zusatz: κὸγξ ὀμ(οίως) πάξ). Es gibt Worte im Griechischen, die mit jenen ἄσημα ὀνόματα der Zauberformeln in einer Reihe stehen, mögen diese und wesensverwandte Worte auch speziell Ἐφέσια γράμματα genannt worden sein. Mit den unverständlichen Namen und Worten der Zauberformen haben sie auch das gemein, dass man sie als Symbole auffasste.

§. 760. Das lehrte Androkydes, der Pythagoreer, der auch die Namen "Ασκιον, Κατάσκιον, Λίξ, Τετράς, Δαμναμενεύς, Αἴσια zu erklären suchte und zwar folgendermaßen: "Ασκιον bedeutete τὸ σκότος, μὴ γὰρ ἔχειν σκιάν, φῶς δὲ Κατάσκιον, ἐπεὶ καταυγάζει τὴν σκιάν, Λὶξ ἡ γῆ κατὰ ἀρχαίαν ἐπωνυμίαν, Τετρὰς ὁ ἐνιαυτός, διὰ τὰς ὥρας, Δαμναμενεὺς ὁ ἥλιος ὁ δαμάζων, τὰ Αἴσια ἡ ἀληθὴς φωνή. σημαίνει δ' ἄρα τὸ σύμβολον ὡς κεκόσμηται τὰ θεῖα οἷον σκότος πρὸς φῶς καὶ ἥλιος πρὸς ἐνιαυτὸν καὶ γῆ πρὸς παντοίαν φύσεως γένεσιν (bei Clemens Alex. Strom. V c. VIII. 45 III p. 35 Dind.).

§. 761. Eine zweite Liste enthält die anakrumatischen Worte: βέδυ, ζάμψ, χθώ, πλῆκτρον, σφίγξ, κναξζβί, χθύπτης, φλεγμώ, δρώψ (zu χθώ v. Bentley, Epist. ad Millium p. 47 und Lobeck Aglaopham. p. 1331; δρώψ: Lobeck δρῶψ.). Dies antwortete (ἐπέψαλλεν) das Volk der Milesier, als es der μάντις Βράγχος von einer Pest reinigte, indem er, mit dem Vers begann: μέλπετε, ὦ παῖδες, ἑκάεργον καὶ ἑκαέργαν (Apollo und Artemis.) Clemens von Alexandria, der das berichtet, gibt auch Erklärungen für diese Worte (Strom. V, 8, 48 III pag. 38): nach ihm bedeutete κναξζβί die Krankheit (Pest) παρὰ τὸ κναίειν καὶ διαφθείρειν, θῦψαι (cf. oben χθύπτης) τὸ κεραυνῷ φλέξαι; bei dem Tragiker Thespis dagegen (Nauck[2] fragm. pag. 833) bedeutete κναξζβί die Milch und χθύπτην den Käse, denn er sagt: „ἰδέ σοι σπένδω κναξζβὶ τὸ λευκὸν / ἀπὸ θηλαμόνων θλίψας κνακῶν / ἰδέ σοι χθύπτην τυρὸν μίξας / ἐρυθρῷ μέλιτι κατὰ τῶν σῶν, Πάν / δικέρως, τίθεμαι βωμῶν ἁγίων. / ἰδέ σοι βρομίου αἴθοπα φλεγμὸν / λείβω". δρώψ [sic] aber bedeute: ὁ λόγος ὁ δραστήριος ὁ ἐκ κατηχήσεως τῆς πρώτης εἰς αὔξησιν ἀνδρός, εἰς μέτρον ἡλικίας, ἐκφλέγων καὶ ἐκφωτίζων τὸν ἄνθρωπον. Im Vorausgehenden gibt er auch Erklärungen zu den übrigen Ausdrücken l. c. 47-8: βέδυ bedeute τὸ ὕδωρ bei den Phrygern nach dem Vers des Orpheus: καὶ βέδυ νυμφαίων καταλείβεται ἀγλαὸν ὕδωρ;" ebenso erklärte dieses Wort auch der θύτης Dion: „καὶ βέδυ λαβὼν κατὰ χειρῶν καταχέου καὶ ἐπὶ τὴν ἱεροσκοπίην τρέπου." Der Komiker Philyllios aber erklärte βέδυ für den ἀὴρ βιόδωρος, denn er sagt: ἕλκειν τὸ βέδυ σωτήριον προσεύχομαι / ὅπερ μέγιστόν ἐστιν ὑγιείας μέρος, / τὸ τὸν ἀέρ' ἕλκειν καθαρόν, οὐ τεθολωμένον (cf. Casaubon. ad Athen. III 9 p. 169). Ebenso deutete es auch Neanthes aus Kyzikos, der da sagt, dass die makedonischen ἱερεῖς ἐν ταῖς εὐχαῖς das βέδυ herunterrufen ἵλεω αὐτοῖς τε καὶ τοῖς τέκνοις. ὅπερ ἑρμηνεύουσιν ἀέρα. ζάψ aber erklärten einige ἀμαθεῖς für πῦρ παρὰ τὴν ζέσιν, in Wahrheit aber bedeute es die θάλασσα, wie Euphorion ἐν ταῖς πρὸς Θεοδωρίδα ἀντιγραφαῖς beweist, wo er sagt: „ζὰψ δὲ ποτὶ σπιλάδεσσι νεῶν ὀλέτειρα κακύνει," und ebenso auch Dionysios ὁ Ἴαμβος: „πόντου μαινομένοιο περιστείνει ἁλυκὴ ζάψ; ebenso endlich auch Kratinos der Jüngere: καρῖδας ἡ ζὰψ ἐκφέρει κἰχθύδια" und Simmias aus Rhodus: ἀμμάς Ἰγνήτων καὶ Τελχίνων ἔφυ ἁλυκὴ ζάψ." Χθών (vergleiche oben χθώ) aber bedeutet natürlich die Erde (γῆν) εἰς μέγεθος κεχυμένην. πλῆκτρον erklären die einen für τὸν πόλον, die andern aber für τὸν ἀέρα τὸν πάντα πλήσσοντα καὶ κινοῦντα εἰς φύσιν τε καὶ αὔξησιν ἢ τὸν πάντων πληρωτικόν. Doch wissen diejenigen, die das behaupten, nichts von dem Philosophen Kleanthes, ὃς ἄντικρυς πλῆκτρον τὸν ἥλιον καλεῖ. ἐν γὰρ ταῖς ἀνατολικαῖς ἐρείδων τὰς αὐγάς, οἷον πλήσσων τὸν κόσμον εἰς τὴν ἐναρμόνιον πορείαν τὸ φῶς ἄγει, ἐκ δὲ τοῦ ἡλίου σημαίνει καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα. Σφίγξ aber bedeutet nicht τὴν τῶν ὅλων σύνδεσιν καὶ τὴν τοῦ κόσμου περιφοράν, sondern das ist vielmehr ὁ διήκων πνευματικὸς τόνος καὶ συνέχων τὸν κόσμον; noch besser aber ist es, dieses Wort für τὸν αἰθέρα zu erklären τὸν πάντα συνέχοντα καὶ σφίγγοντα, wie auch Empedokles sagt: „... αἰθὴρ σφίγγων περὶ κύκλον ἅπαντα." Demnach erhalten wir folgende Deutungen: βέδυ = ὕδωρ oder ἀήρ; ζάμψ = θάλασσα (falsch von einigen πῦρ); χθώ = Erde (χθών); πλῆκτρον = ἥλιος (andere πόλος oder ἀήρ); σφίγξ = ὁ διήκων πνευματικὸς τόνος oder besser ὁ αἰθήρ; κναξζβί νόσος oder γάλα; χθύπτης = τὸ κεραυνῷ φλέξαι (andere τυρός);

δρόψ = ὁ λόγος ὁ δραστήριος. Für φλεγμώ fehlt die Deutung. Diese Worte vertraten eine Zauberformel, bestimmt die Götter des reinen Aethers und des reinigenden Blitzes, vereint mit dem reinigenden Meerwasser, die Seuche abzuwehren. [Die Worte βεδυ ζαμψ χθω πληκτρον σφιγξ enthalten sämmtliche Buchstaben des Alphabets, ebenso κναξζβι χθυπτης φλεγμω δροψ].

§. 762. Clemens gibt noch eine 3. Liste l. c. V. c. 8. 49 III. p. 39-40 Dind. und zwar besteht dieser τρίτος ὑπογραμμὸς παιδικός aus folgenden 4 Wörtern: μαρπτε, σφιγξ, κλωψ, ζβυχθηδον [so Bentley, Epist. ad Mill. pag. 47 sq. Lobeck, pag. 1331 sq. aber hat ξυνχθηδόν]. Wieder sind hier sämmtliche Buchstaben des Alphabets enhalten. Dabei gehört μαρπτε zu μάρψαι = τὸ καταλαβεῖν, σφίγξ = ἡ τοῦ κόσμου ἁρμονία, κλώψ = ἡ λανθάνουσα κυρίου γνῶσις ἅμα καὶ ἡμέρα und ζβυχθηδόν = ἡ χαλεπότης. Das Ganze aber bedeutete: διὰ τῆς τῶν στοιχείων καὶ τοῦ κόσμου διοικήσεως τὴν ὁδὸν ἡμῖν δεῖν ἐπὶ τὴν τῶν τελειοτέρων γίνεσθαι γνῶσιν βίᾳ καὶ πόνῳ περιγινομένης τῆς αἰωνίου σωτηρίας.

§. 763. Wie man sieht, hat man sich schon im Altertum Mühe gegeben, diese Worte zu deuten, die so unverständlich klangen, dass Ἐφέσια γράμματα geradezu zur παροιμία wurde ἐπὶ τῶν ἀσαφῆ τινα λαλούντων καὶ δυσπαρακόλουθα· ἐπῳδαὶ γάρ τινές φασιν ἐκεῖνα ἦσαν. Hier werden die unverständlichen Wortverbindungen also direct ἐπῳδαί „Zauberformeln" genannt (Eustathius ad Ody. 20. 247 pag. 1864 Paris.) Dabei hat man ihnen abwehrende Kraft zugeschrieben: Παυσανίας φησὶν ἐν τῷ κατ' αὐτὸν Ῥητορικῷ λεξικῷ, ὅτι φωναὶ ἦσαν τὰ Ἐφέσια γράμματα φυσικὸν ἐμπεριέχουσα νοῦν ἀλεξίκακον.

§. 764. Derselbe Pausanias gab auch an, warum diese Rätselworte gerade „ephesische Buchstaben" hiessen: ἀσαφῶς καὶ αἰνιγματωδῶς ἐπὶ ποδῶν καὶ ζώνης καὶ στεφάνης ἐπιγέγραπται τῆς Ἀρτέμιδος (in Ephesus) τὰ τοιαῦτα γράμματα (l. c.). Hier ist wohl nicht unbeachtet zu lassen, dass Artemis auch Hecate war, die grosse Zaubergöttin, und dass demnach diese (von den Göttern oder Hecate-Artemis selbst?) in das Kultbild eingravierten Buchstabenverbindungen ganz besondere Zauberkraft besitzen mussten. Sehr interessant ist jedenfalls der Umstand, dass der Papyrus Paris. l. 2844-5 gerade in einem Hymnus an Selene-Hecate-Artemis besagt: γράμματα σῷ σκήπτρῳ, ἅ τοι Κρόνος ἀμφεχάραξεν· / δῶκε δέ σοι φορέειν, ὄφρ' ἔμπεδα πάντα μένοιεν. Auch hier also führt die grosse Zaubergöttin Buchstaben in ihrem Stabe, die Kronos selbst, der Urvater, dort eingravierte, damit alles unversehrt dauere, also auch γράμματα ἀλεξίκακα, die Zerstörung und Vernichtung abwendeten.

§. 765. Wer diese geheimnisvollen Lautcomplexe kannte, war dadurch vor Bösem geschützt. Auch Kroisos soll nur durch sie gerettet worden sein, als er schon auf dem lodernden Scheiterhaufen stand (Pausanias l. c.). Recitiert vertrieben sie auch die bösen Krankheitsdæmonen; denn Plutarch sagt (Tischreden 7. 5. 4) die Magier geben den Wahnsinnigen auf, die ephesischen Zauberformeln für sich im Zusammenhang herzusagen": das sind die Besessenen οἱ δαιμονιζόμενοι. Aber auch Neuvermählte, die dem bösen Blick des Neides ausgesetzt zu sein pflegen, können dieses Abwehrmittel wohl brauchen. So sagt Menander (fragm. 371 aus dem Παιδίον, Kock CAF. III 108): Ἐφέσια τοῖς γαμοῦσιν οὗτος περιπατεῖ / λέγων ἀλεξιφάρμακα. Doch sicherten diese Formeln auch Sieg in der Arena; der schon erwähnte Pausanias erzählt nämlich: καὶ ἐν Ὀλυμπίᾳ δέ φασι Μιλησίου τινὸς καὶ Ἐφεσίου παλαιόντων τὸν Μιλήσιον μὴ δύνασθαι παλαίειν διὰ τὸ τὸν ἕτερον περὶ τῷ ἀστραγάλῳ ἔχειν τὰ Ἐφέσια γράμματα ὧν γνωσθέντων καὶ λυθέντων τριακοντάκις τὰ ἐφεξῆς πεσεῖν τὸν Ἐφέσιον. (Cf. Schol. Iuvenal. III. 68: „uti phylacteriis ut athletae ad vincendum: nam et niceteria phylacteria sunt, quae ob victoriam fiebant et de collo pendentia gestabantur cf. über solche Amulete besonders Kropatschek p. 14 sq. und unten II §. 371 IX, wo Homerverse die gleichen Dienste leisten sollen.) Hier sind natürlich irgendwelche aus ἄσημα ὀνόματα bestehende Zauberformeln anzunehmen, nicht etwa gerade jene, die wir schon oben nach Clemens besprochen haben. Der Abergläubische trug daher solche Ἐφέσια γράμματα als Amulete bei sich, wie das der Comoediendichter Anaxilas in seinem Λυροποιός mit folgenden Versen bezeugt (fr. 18 bei Athen. 12 pag. 548 c Kock CAF II. 268): ξανθοῖς τε μύροις χρῶτα λιπαίνων, / χλανίδας θ' ἕλκων, βλαύτας σύρων, / βολβοὺς τρώγων, τυροὺς κάπτων / ᾠὰ κολάπτων, κήρυκας ἔχων, / Χῖον πίνων, καὶ πρὸς τούτοις / ἐν σκυταρίοις ῥαπτοῖσι φορῶν / Ἐφεσήια γράμματα καινά (so Kock, sonst καλά).

§. 766. Manche führten übrigens die „Erfindung" dieser (ephesischen) Zauberformeln auf die sog. idäischen Dactylen zurück, uralte phrygische Daemonen und Kobolde am Ida, welche auch zuerst das Eisen gefunden und seine Bearbeitung gelehrt haben sollen; denn Clemens von Alexandria Strom. I. c. XV 73 II pag. 60 sagt: τινὲς δὲ μυθικώτερον τῶν Ἰδαίων καλουμένων δακτύλων σοφούς τινας πρώτους γενέσθαι λέγουσιν, εἰς οὓς ἥ τε τῶν Ἐφεσίων λεγομένων γραμμάτων καὶ ἡ τῶν κατὰ μουσικὴν εὕρεσις ῥυθμῶν ἀναφέρεται... Φρύγες δὲ ἦσαν καὶ βάρβαροι οἱ Ἰδαῖοι δάκτυλοι. Solcher phrygischer Dactylen werden 3 genannt: Κέλμις (Schmelzer von κηλέω, schmelzen), Δαμναμενεύς (Hammer von δαμνάω, bändige) und Ἄκμων (Ambos). Man versetzte sie auch mit dem Dienste der Rhea-Kybele an den Ida auf Kreta und hier zählte man 5, dazu auch noch den idæischen Heracles. Doch nahm man auch 10 an (5 männliche und 5 weibliche), 52, ja 100, vielleicht nach der Zahl der Kretischen Städte (Strabo X 3 (473) Clemens Strom. I c. 16, 75 = II pag. 63; Euseb. Præp. evangel. X. 6. 475; Schol. Apollon I. 1126; Nonnus Dionys. 14. 36 sq. Dioscorides 4. 131; Tacitus, Hist. V 4. – Pollux 2. 156). Da ist es nun sehr bemerkenswert, dass in jener ersten Liste auch

das Zauberwort Δαμναμενεύς sich findet. Auch Plutarch kennt den Gebrauch der Namen jener Dactylen als übelabwehrenden Zauber (De prof. virt. sent. p. 266), denn er sagt: οἱ ἐκμεμαθηκότες τὰ τῶν Ἰδαίων ὀνόματα Δακτύλων χρῶνται πρὸς τοὺς φόβους αὐτοῖς ὡς ἀλεξικάκοις ἀτρέμα καταλέγοντες ἕκαστον. Eben darauf bezieht sich wohl auch Antoninus Comm. XI. 26 mit der Notiz: ἐν τοῖς τῶν Ἐφεσίων γραμμάτων παράγγελμα ἔκειτο συνεχῶς ὑπομιμνήσκεσθαι τῶν παλαιῶν τινος τῶν ἀρετῇ χρησαμένων.

Auch bei den Römern natürlich wandte man solche unverständliche Formeln an; so schrieb man als Schutz gegen Brand an die Hauswände: „Arse verse", was bedeutete: „Averte ignem!" (Festus: Arse; cf. Plin. H.N. 38, 2).

Natürlich bot gerade das Charakteristicum der Unverständlichkeit solcher Formeln den Magiern eine Handhabe, sich selbst allerhand grotesk klingende Lautverbindungen auszudenken und als „von den Göttern selbst geoffenbart" den Gläubigen mitzuteilen. Sehr richtig bemerkt daher Hesychius, dass diese ἱερὰ καὶ ἅγια ὀνόματα d.h. die Ἐφέσια γράμματα später durch Betrüger vermehrt wurden.

Vergleiche überhaupt Dieterich, Pap. mag. 768 sq.; Pauly-Wissowa RE. 5 Sp. 2771-3; J. G. Stickel, De Ephesiis literis linguae Semitarum vindicandis Diss. Jenae 1860; G. A. Zimmermann, Ephesos, Jenae 1874 p. 117 sq. Zündel, Rhein. Mus. 19 p. 481 sq.; Bergk, Philologus 21 (1864) p. 585 sq. Kopp, Pal. crit. III 596 sq. Beiträge zur gr. Excerptenliteratur p. 65; Welcker Kl. Schriften III 64 sq. Crusius, Wochenschr. f. class. Philol. 1888 p. 1092 sq.; Sprengel, Gesch. d. Arzneikunde II² p. 186 sq. 286; Maury, La Magie 1864. p. 53. 65.

§. 767. Die allermeisten dieser ὀνόματα, mögen es nun wirkliche Götternamen aus „barbarischen" Sprachen oder auch bloss erfundene Lautcomplexe sein, klingen nicht bloss höchst fremdartig, sondern sind gewöhnlich auch schwer auszusprechen und daher bei dem Recitieren und auch Abschreiben sehr leicht allerhand Entstellungen ausgesetzt gewesen. Weil nun aber alles auf eine peinlich genaue Aussprache dieser voces mysticae ankommt, finden wir sehr oft in den Zauberpapyri hinter oder vor solchen ὀνόματα genau die Zahl ihrer Buchstaben angegeben, jedenfalls zur Controlle des Recitierenden und der Abschreiber; manchmal aber hat auch diese Vorsichtsmaßregel nichts genützt, das ὄνομα wurde entstellt, denn es enthält nicht so viele Buchstaben, als die Controllziffer angibt.

Dafür folgende Stellen, die zugleich einen Begriff vom Wesen dieser ἀληθινὰ ὀνόματα geben: Papyr. Paris. 782 sq. τὸ ὀκτογράμματον ὄνομα... Ιεεοβιαι; Papyr. London. 46 l. 24 sq. bei einer Anrufung des Serapis wird sein Name mit Αοιαωεοηυ γράμματα ἐννέα gegeben; Pap. Paris. 2142: γράφε εἰς φύλλον καλπάσου ταῦτα: „Αξηλβαλεμαχω", γράμματα δώδεκα; Lond. 122 l. 42 sq. τὸ δὲ ἀληθινὸν ὄνομά σου <τὸ> ἐνγεγραμμένον τῇ ἱερᾷ στήλῃ ἐν τῷ ἀδύτῳ ἐν Ἑρμουπόλει οὗ ἐστιν ἡ γένεσίς σου: „Οσεργαριαχ νομαφι" (darin steckt sicher „Osiris") τοῦτό ἐστιν σοῦ τὸ ὄνομα τὸ πεντεκαιδεκαγράμματον, ἔχον ἀριθμὸν γραμμάτων πρὸς τὰς ἡμέρας τῆς ἀνατολῆς τῆς σελήνης· τὸ δὲ δεύτερον ὄνομα ἔχον ἀριθμὸν ἑπτὰ <γραμμάτων> τῶν κυριευόντων τοῦ κόσμου, τὴν ψῆφον ἔχον τριακόσια ἑξήκοντα πέντε πρὸς τὰς ἡμέρας τοῦ ἐνιαυτοῦ, ἀληθῶς Ἀβρασάξ (emendavit Reitzenstein, Poimandres p. 20-1). Dieser wahre Name des Hermes-Thoth, der aus 15 Buchstaben bestand und im innersten Heiligtum von Hermupolis, dem Geburtsort des Gottes, eingeschrieben war, zählt oben 16 statt 15 Buchstaben und dürfte den 15 bis 16 Tagen entsprechen, die zwischen dem zu- und abnehmenden Monde liegen, wofür allerdings die Bezeichnung ἀνατολὴ τῆς σελήνης eigentümlich klingt; sein zweiter Name aber lautet Abrasax, dessen Zahlenwert gleich ist 365. London 121 l. 890/1: ἐπίγραφε κινναβάρει θεοῦ ζῶντος ὄνομα τοῦτο: „Χαλχαναφοεκοσκλιανω" ἐννέα καὶ δέκα (γράμματα), denn so liest mit Recht Wessely das ιθ, das auf den Namen folgt; Paris 2634: τὸ εἰκοσαγράμματον τὸ φωνᾶεν χάραξον καὶ φόρει περὶ τὸ σῶμα· ἔστι δὲ τὸ ὑποκείμενον ὄνομα τὸ γραφόμενον: „Λευωηιε ωα εωη εωα ωι εωι"; Paris: 1320 sq. γράφον μέσον τοῦ θυμιατηρίου τὸ ὄνομα τοῦτο: „θερμουθερεψιφιριφιπισαλι" γράμματα εἴκοσι τέσσαρα; Paris. 3211 sq. γράψας εἰς τὸν πυθμένα ζμυρνομέλανι „Ηιοχχιφα· ελαμψηρ ζηλαεηιουω" γράμματα εἴκοσι πέντε, ὑπὸ τὸν πυθμένα δὲ ἔξωθεν „Ταχιηλ χθονιη δραξω" γράμματα ὀκτοκαίδεκα (es sind aber bloss 17 Buchstaben); Leiden W. col. XVI l. 95-6 (Dieterich, Abraxas, p. 184, 95/6): Φόβος ... καλεῖται δέ: „Δανουπχρατορ βερβαλιβαρβιθι" γραμμάτων εἴκοσι ἕξ; Lond. 121 l. 770 sq.: σὲ καλῶ ... οὗ ἐστιν τὸ ὄνομα γραμμάτων τριάκοντα, ἐν ᾧ ἐστιν τὰ ἑπτὰ φωνάεντα, δι' ὧν πάντες ὀνομάζεσθε θεοὶ κύριοι „Ραρατε· αβραιη· ιραρα· πα νουω αραωαχ" γράμματα τριάκοντα; Leiden. W col. 16. l. 15 sq. (Diet. p. 182, 15 s.): ὁ δὲ ἥλιος ὑμνεῖ σε οὕτως· ἱερογλυφιστί· Λαιλαμ. ἀβραιστὶ (l. ἑβρ.)· Ανοχ „Βιαθιαρβαρβερβιρσιλατουρβουφρουμτρωμ", γραμμάτων τριάκοντα ἕξ, τὸ δὲ φυσικόν σου ὄνομα Αἰγυπτιστί· „Αλδαβαειμ", γράμματα ἐννέα κάτεστιν, hier muss ει = ι als ein einziger Laut gezählt werden, da sonst 10 Buchstaben vorlägen; dasselbe auch l. 78 sq. Paris. 1988 sq.: κλήζω δ' οὔνομα σὸν ἱεραῖς ὥραις ἰσάριθμον: „Αχαιφω-

ϑωϑωφιαχα αιηιαα ιεηια αχαιφωϑωϑω φιαχα" [so W. Schultz, Documente der Gnosis p. 83 cf. unten II, §. 247 II, wo der kritische Apparat steht.] γράμματα τριάκοντα ἕξ [v. Wessely Programm Gymnasium Hernals 1888-89 p. 15]; der Name ist anagrammatisch, er besteht demnach eigentlich bloss aus 18 Buchstaben (für die Erklärung dieser Isopsephie cf. unten II §. 248 Schultz, p. 83). Papyr. Leid. W. col. 16 l. 59 sq. Dieterich Abrax. 183, 59 sq.): ἡ Μοῖρα, ἧς τὸ ὄνομα ἀναγραμματιζόμενον μέγα ἐστὶν καὶ ἔνδοξον· ἔστι δὲ τοῦτο: „θοριοβριτιταμμαωρραγγαδωιωδαγγαρρωαμματιτιρβοιροσθ" γράμματα τεσσαράκοντα ἐννέα, πόλου ὄνομα ἰσχυρόν; auch hier also besteht er eigentlich bloss aus 24 Buchstaben. Papyr. Paris l. 2696 sq.: τὸ ὄνομα τοῦτο· Εκωπικωπτοβαιβαιτοκαρακωπτοκαρακωπτοχιλοκωπτοβαι" γράμματα πεντήκοντα [es sind aber bloss 48; im P. die fast regelmäßige Abkürzung γρ ν̄, was Tambornino l. c. falsch mit γράφε ν̄ auflöst]. Papyr. Lond. 46 l. 453: τὸ ἑκατονταγράμματον Ἑρμοῦ ὄνομα [wie Wessely richtig die Stelle τὸ ρ̄ γρ ξ ℨ □ las (Goodwin: τὸ ἱερογραφικὸν Ἑρμοῦ ὄνομα)]. In l. 445 sq. folgt dieser „hundertbuchstabige" Name, doch weichen die Lesungen stark von einander ab. Paris. 1209 sq. ἐπικαλοῦμαί σου τὸ ἑκατονταγράμματον ὄνομα, τὸ διῆκον ἀπὸ τοῦ στερεώματος μέχρις τοῦ βάθους τῆς γῆς· σῶσόν με. ἀεὶ γάρ, πάντοτε, χαίρεις τοὺς σοὺς σώζων: „Αθηξεφωϊ αααδαϊ αγθι ϑηοβις· φιαϑ· ϑαμβραμι Ἀβραώϑ· χϑολχιλϑοε· οελχωϑ· ϑιοωημχχοομχ σαησι· ϊσαχχοη· ϊερουϑρα· οοοοοαιωαϊ" γράμματα ἑκατόν· ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν ἐν τῷ χρυσῷ πετάλῳ, ᾧ ὁ ἄσβεστος λύχνος διηνεκῶς παρακάεται, ὁ μέγας θεός, ὁ φανεὶς ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ κατὰ Ἱερουσαλὴμ μαρμαίρων, κύριε Ἰάω αιη ιωη ωιη ωιη ιη αιωαι αιουω αηω (ωη) ηαι ιεω ηυω αηι αω αωα αεηι υω αιυειηαεηιαια ιαω ευ αευ (Wessely p. 75 verweist auf den Papyr. Berolin. I l. 206 sq. 218, der die gleiche Partie aufweist.) ιαη ει ααα ιιηηη ιωιω ηιαω" γράμματα ἑκατόν – es sind bloss 96! – ἐπ' ἀγαθῷ, κύριε. Hier handelt es sich also um den „hundertbuchstabigen" Namen Jahweh's; Paris. 244: τὸ πρωτεῦον ὄνομα τοῦ Τυφῶνος; der Name selbst folgt mit l. 239 sq.: „ἀχχωρ αχχωρ αχαχαχ πτουμιχαχχω χαραχωχ χαπτουμι χωραχαραχωχαπτουμι μηχωχαπτου χαραχπτουχαχχω χαραχω πτεναχωχευ", γράμματα ἑκατόν. Dieser selbe Name auch l. 1380 sq. wo er allerdings durch eine Auslassung der Buchstaben χαρα bloss 98 Buchstaben zählt: τὸ ἑκατονταγράμματον ὄνομα τοῦ Τυφῶνος γράφε εἰς χάρτην ὡς ἀστέρα στρογγύλον καὶ ἔνθησον ἀνὰ μέσον τῆς σειρᾶς, τῶν γραμμάτων ἔξω βλεπόντων. ἔστι δὲ τὸ ὄνομα τοῦτο: „ἀχχωρ αχχωρ αχαχαχ πτουμι χαχχω χαραχωχ χαπτουμιχωρα[χαρα]χωχαπτουμιμηχωχαπτου χαραχπτουχαχχω χαραχω[χ] πτεναχωχε[ρ]υ." Leiden. W. col. 16 l. 49 bis col. 17 l. 12 Dieterich p. 194-5): πρόκειται δὲ καὶ ἕτερα ὀνόματα τέσσαρα· τόδε ἐννέα γραμμάτων καὶ τόδε τεσσάρων καὶ δέκα γραμμάτων καὶ τὸ τῶν εἴκοσι ἓξ γραμμάτων καὶ τὸ τοῦδε τοῦ ὀνόματος. χρήσῃ δὲ αὐτοῖς ἐπὶ τῶν μὴ καταυγαζομένων παίδων, ὅπως θεωρήσῃ ἀπαραιτήτως καὶ ἐπὶ πάντων τῶν λόγων καὶ πασῶν τῶν χρειῶν, ἐπισκήψεων, ἡλιομαντιῶν, πυρομαντιῶν. ἐπανάγκῳ δὲ χρήσῃ τῷ μεγάλῳ ὀνόματι, ὅ ἐστιν Ὀγδοάς, θεὸς ὁ τὰ πάντα διοικῶν τὰ κατὰ τὴν κτίσιν. δίχα γὰρ αὐτοῦ ἁπλῶς οὐδὲν τελεσθήσεται. κρύβε, μαθών, τέκνον. τὸ τῶν ἐννέα γραμμάτων: „Αεηεηιουω", καὶ τὸ τῶν τεσσάρων καὶ δέκα γραμμάτων: „Υσαυσιαυε ιαωυς", τὸ δὲ τῶν εἴκοσι καὶ ἓξ γραμμάτων: „Ἀραββαουβαου αραβα αδιοσ χοναι ιεμοι χοενι κααβια σικβα φορουομ επιερϑαι." Hier haben wir wieder 63 Buchstaben statt 26! §. 768. Wie man sieht, haben die Zauberer ganz ungeheuerlich lange Namen gelehrt; je länger und bizarrer, desto kräftiger war der Name ohne Zweifel.

§. 769. Im jüdischen Sword of Moses, das Gaster herausgab, wird sogar ein Name mit 214 Buchstaben genannt [p. XII. l. 18-23 (ein Anagramm): am Schluss heisst es אל אל „Gott, Gott", sonst kommen nur א,ה,ו,י vor, also hauptsächlich jene Buchstaben, die das Tetragramm, Ἰάω, bilden, cf. Blau p. 145. Im Anschluss an Gaster p. 10 vermutet Blau, dass in diesem Monstrum vielleicht der dreimal gesetzte 72 Buchstaben enthaltende Name Jahweh's stecke (3 × 72 = 216). Denn auch bei den Juden spielten die geheimen vielbuchstabigen Namen Gottes eine große Rolle und zwar auch als Zaubermittel. Die älteste Nachricht darüber datiert aus den letzten Zeiten des Tempelbestandes (1. Jahrhundert n. Chr.) und bezieht sich auf den 12 buchstabigen Namen: „Anfangs tradierte man den 12 buchstabigen Namen an jedermann; seitdem sich aber die Unsittlichkeit mehrte, wurde er nur den Sittsamen unter den Priestern tradiert und diese Sittsamen liessen ihn einfließen in die Melodie ihrer priesterlichen Brüder. Rabi Tarfon (Kidduschim 71a Blau p. 137) sagte: Ich stieg einmal auf die Estrade nach dem Bruder meiner Mutter und neigte mein Ohr gegen den Hohenpriester; da hörte ich, wie er den Namen einfliessen ließ in die Melodie seiner Priester-Brüder." Unter der „Unsittlichkeit" aber, welche die Mitteilung dieses Namens (sowie der andern vielbuchstabigen Geheimnamen) an alle Priester unmöglich machte, ist nichts anderes zu verstehen, als die magische Verwendung dieser Namen im Zauber; darauf verweist sehr deutlich folgende Stelle des Rab (gestorben 247 n. Chr.) über den 42 buchstabigen Namen (Blau p. 138): „Den 42-buchstabigen Namen tradiert man nur einem Jünger, der sittsam und bescheiden ist, in der Mitte seiner Jahre steht, nicht zornig ist, nicht sich berauscht und nicht starrsinnig bei seiner Ansicht beharrt. Wer ihn kennt und auf ihn Acht gibt, wer ihn in Reinheit behütet, der ist geliebt im Himmel und angenehm auf Erden, seine Furcht liegt auf den Menschen, er erbt zwei Welten, diese Welt und die zukünftige Welt." Dazu bemerkt Blau treffend: „Alle diese Forderungen werden deshalb gestellt, damit der Kenner des heiligen Namens ihn nicht mißbrauche: Der Jünger, dem der Name anvertraut wird, sei sittsam, damit er von demselben keine magische Anwendung zur Befriedigung unsittlicher Leidenschaften mache; er sei nicht zornig, nicht starrsinnig, damit er den Namen nicht zur Befriedigung seiner Rachsucht magisch mißbrauche, wie schon Raschi zum letzteren Worte richtig bemerkt: Der Name könnte zu Unzucht und Mord, den zwei Hauptverbrechen der Zauberkunst missbraucht werden." Der 72 buchstabige Name endlich wird in den Talmuden nicht er-

wähnt, dagegen manchmal im Midrasch, aber nur in einem und demselben Ausspruche: „Rabi Abin sagte, Gott habe Israël mit seinem Namen (aus Ägypten) erlöst, denn der Name Gottes bestehe aus 72 Lettern" (Genesis rabba c. 44 № 19 [82 b Wilna] bei Blau p. 139). Da sich auch sonst Andeutungen dieses 72 buchstabigen Namens finden (cf. Blau p. 140; Aboth des R. Nathan 1. Version c. 14 (57a Schechter): „Gott bestrafe die Feinde Israels mit 72 Buchstaben." Schechter, Agadath Schir Haschirim p. 4 l. 15: „Mit 70 Buchstaben erlöste Gott Israël"), kann kein Zweifel bestehen, dass schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts dieser Geheimname gelehrt wurde. Wie jedoch diese Geheimnamen lauteten, wird nirgends angegeben. Blau aber vermutet richtig, dass auch diese jüdischen geheimen Zaubernamen nicht viel anders gebildet gewesen sein werden wie die vielbuchstabigen Anagramme der Zauberpapyri, für den jüdischen Zauber natürlich unter Zuhilfenahme des so zauberkräftigen Tetragramms, das im jüdischen Zauber dieselbe Rolle spielt wie in den Zauberpapyri die 7 Vocale (v. Blau 141 sq.).

§. 770. Von der Bedeutung dieser 7 Vocale im Zauber habe ich gelegentlich der Zuteilung der 7 Vocale an die 7 Planeten und die Erzengel in §. 151 sq. einiges bemerkt. Einen interessanten Beleg für diesen Aber- und Zauberglauben im IV. Jahrhundert gibt Ammianus Marcellinus 29. 2 (Ende).

(Im Jahre 371 unter Valentinian und Valens) sah man in einem Bade einen jungen Menschen, der mit den Fingern beider Hände bald den Marmor, bald seine Brust berührte und dabei die 7 griechischen Vocale hersagte, weil er glaubte, das sei für Magenleiden gut: man schleppte ihn vor Gericht, liess ihn auf die Folter bringen und dann mit dem Schwerte hinrichten." Das beweist hinlänglich, dass gerade in der Zeit unserer Zauberpapyri die 7 Vocale in allen Arten von Zaubern eine bedeutende Rolle gespielt haben müssen, da man auf Grund dieses Recitierens allein schon gegen den jungen Mann so streng verfuhr. Dass er das gerade im Bade getan hatte, das mag als erschwerender Umstand hinzugekommen sein, da man ja glaubte, dass gerade die Bäder Lieblingsaufenthaltsorte auch schlimmer Daemonen waren (v. oben §. 210. 225). Eine Zaubergemme stellt einen Jüngling dar, wie er die sieben Vocale auf einem Cippus betrachtet (Kopp III 300, siehe Abbildung 13).



Abb. 13. Zaubergemme; ein Jüngling betrachtet die 7 Vocale auf einem Cippus.

§. 771. Da nun jeder der 7 Vocale je einen Planeten und seine Sphaere bezeichnet, verstand man natürlich unter allen 7 Vocalen alle Planeten und somit den ganzen Kosmos, der aus ihnen sich zusammensetzt. Da der Kosmos aber nicht bloss vom höchsten Gotte, dem δημιουργός, geschaffen wurde und von ihm auch erhalten wird, sondern zugleich auch den δημιουργός selbst in sich begreift, so spricht man beim Recitieren der Vocale αεηιουω das μυστικὸν ὄνομα des höchsten, einen Gottes selbst aus, der über alle „gewordenen Götter," sichtbare wie intellectuelle, und natürlich auch über alle Zwischenwesen gebietet. Das besagt deutlich eine Stelle bei Eusebius, wo es heisst (Praep. evangel. XI. 6, 36. II pag. 16 Dind.), zunächst mit Rücksicht auf das μυστικὸν ὄνομα des Schöpfers bei den Juden: τῶν ἑπτὰ φωνηέντων τὴν ἐπὶ τὸ αὐτὸ σύνθεσιν μιᾶς τινος ἀπορρήτου προσηγορίας περιέχειν φασὶν ἐκφώνησιν, ἣν διὰ τεσσάρων στοιχείων παῖδες Ἑβραίων σημειούμενοι ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω τοῦ θεοῦ δυνάμεως κατατάττουσιν, ἄλεκτόν τι τοῖς πολλοῖς καὶ ἀπόρρητον τοῦτ' εἶναι παῖς (sic) παρὰ πατρὸς εἰληφότες. Hier handelt es sich also um einen aus den 7 Vocalen gebildeten Geheimnamen des Schöpfers, den die Juden gewöhnlich durch das Tetragramm ausdrückten. Dann aber heisst es weiter: καὶ τῶν παρ' Ἕλλησι σοφῶν, οὐκ οἶδ' ὁπόθεν, τὶς τοῦτο μαθὼν ἠνίξατο ὧδέ πῃ δι' ἐπῶν φήσας· „ἑπτά με φωνήεντα θεὸν μέγαν ἄφθιτον αἰνεῖ / γράμματα, τὸν πάντων ἀκάματον πατέρα. / εἰμὶ δ' ἐγὼ πάντων χέλυς ἄφθιτος, ἣ τὰ λυρώδη / ἡρμοσάμην δίνης οὐρανίοιο μέλη." Das ist natürlich ein „Orakel" des δημιουργός selbst über sein μυστικὸν ὄνομα, in welchem er sich als jenen bezeichnet, der die Sphærenharmonie ebenso erklingen lässt wie der Resonanzboden (χέλυς) der Lyra die Klänge ihrer 7 Saiten: denn der δημιουργός hat ja die Sphærenharmonie geschaffen, aber er erhält sie auch durch Bewahrung der Planetenbahnen und des ganzen Kosmos. Eusebius lässt dieses Orakel auf jüdische Vorstellungen sich stützen; er hätte ebenso gut und ebenso falsch auch ägyptische namhaft machen können. Denn Demetrios περὶ ἑρμηνείας cap. 71 (pag. 20 ed. Radermacher) berichtet Gleiches auch für die Ägypter, allerdings ohne die Beschränkung auf den Demiurgos: „ἐν Αἰγύπτῳ δὲ καὶ τοὺς θεοὺς ὑμνοῦσι διὰ τῶν ἑπτὰ φωνηέντων οἱ ἱερεῖς, ἐφεξῆς ἠχοῦντες αὐτὰ καὶ ἀντὶ αὐλοῦ καὶ ἀντὶ κιθάρας τούτων τῶν γραμμάτων ὁ ἦχος ἀκούεται ὑπ' εὐφωνίας ὥστε ὁ ἐξαιρῶν τὴν σύγκρουσιν οὐδὲν ἄλλο ἢ μέλος ἀτεχνῶς ἐξαιρεῖ τοῦ λόγου καὶ μοῦσαν" (v. Dieterich Lit. 33). Das geht jedenfalls auf Babylonien, das Land des Planetendienstes zurück. §. 772. Für Ägypten, beziehungsweise ägyptische Kulte bezeugt diesen Brauch solches feierlichen Psalmodierens auch Apuleius Metam. 11. 17 (Oud. 789-90), bei dem am Ende der Isisprocession zu Kenchreai, ehe noch die Gläubigen auseinandergehen, im Tempel ein Priester auftritt, „quem cuncti grammatea dicebant pro foribus assistens coetu pastophorum – quod sacrosancti collegii nomen est – velut in contionem vocato, indidem de sublimi suggestu de libro, de litteris fausta vota praefatus principi magno senatuique et equiti totoque Ro-

mano populo, nauticis navibusque, quae sub imperio mundi nostratis reguntur, renuntiat sermone rituque Graeciensi ita αοια Ἐφέσια, quam vocem feliciter cunctis evenire signavit populi clamor insecutus." Dieterich, Lit. p. 37-8 weist mit Recht alle Conjecturen zurück [Text: ita αοια εφεσια (φ) ita λαοῖς ἄφεσις v. i. λ. εὐεττία Salm. i. πλοιαφέσια Mommsen CIL I. 387 τὰ πλοιαφέσια v d Vl, τὰ αοια (vel ιαω) Ἐφέσια Sudhaus, ex αοια elicit ἅγια Baehrens ἴτε, λαοί vel ἁγνοὶ ἐφ' ὅσια He.]. Er hält an der Überlieferung fest: „Wir lesen eine Vocalgruppe ... und den Beisatz Ἐφέσια, den wohl Apuleius selbst, schwerlich erst ein Schreiber geschrieben hat als Andeutung der andern Formel, die noch hinzugesetzt wurde, sei es der im speciellen in unseren Zeugnissen als ἐφέσια bezeichneten γράμματα (jetzt auch auf einer Zaubertafel aus dem IV. Jahrhundert vor Chr. aus Kreta nachgewiesen, Ziebarth, Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1899 p. 129 sq. Wünsch Rhein. Mus. 55, 73 sq. cf. Roscher, Philol. 60, 89 sq.) oder anderer, die im allgemeinen diesen Namen trugen und dem Apuleius und den Isisdienern seiner Zeit geläufig gewesen sind. Man kann nur im Zweifel sein, ob auch in dem „ita" bereits „ιεα" sich birgt, und natürlich auch darüber, ob die unverstandene Vocalreihe gerade so richtig in der Überlieferung erhalten ist" (Wünsch, Verfluchungstafeln 80, Tab. defix. Att. p. xx. Index pag. 51).

§. 773. Die Papyri bringen für diese mystischen „Vocalnamen" viele Belege, von denen ein paar ausgeschrieben seien: Papyrus Paris 603 sq.: ἄνοιξόν μοι Προπροφεγγη εμεθειρε μοριομοτυρηφιλβα, ὅτι ἐπικαλοῦμαι ἕνεκα τῆς κατεπειγούσης καὶ πικρᾶς καὶ ἀπαραιτήτου ἀνάγκης τὰ μηδέπω χωρήσαντα εἰς θνητὴν φύσιν μηδὲ φρασθέντα ἐν διαρθρώσει ὑπὸ ἀνθρωπίνης γλώσσης ἢ θνητοῦ φθόγγου ἢ θνητῆς φωνῆς ἀθάνατα ζῶντα καὶ ἔντιμα ὀνόματα· Ηεω οηεω ιωω οη· ηεω ηεω οηεω ιωω οηηε ωηε ωοη ιη ηω οω οη ιεω οη ωοη ιεωοη οηιεεω εη ιω οη ιοη ωηω εοη οεω ωιη ωιηεω οι ιιι ηοη ωυη ηω οηε εωηια αηαεηα ηεεη εεη εεη ιεω ηεω οηεεοη ηεω ηυω οη εἰω ηω ωη εε ο οουιωη. ταῦτα πάντα λέγε μετὰ πυρὸς καὶ πνεύματος τὸ πρῶτον ἀποτελῶν, εἶτα ὁμοίως τὸ δεύτερον ἀρχόμενος, ἕως ἐκτελέσῃς τοὺς ἑπτὰ ἀθανάτους θεοὺς τοῦ κόσμου: „öffne mir, weil ich um der niederdrückenden, bittern und unerbittlichen Schicksalsnotwendigkeit willen die Namen anrufe, die noch nie in sterbliche Natur eingingen, die noch nie in deutlicher Sprache ausgesprochen wurden von einer menschlichen Zunge oder menschlichem Laute oder menschlichen Stimme, die unsterblichen, lebenden und hochgeehrten Namen Ηεω etc. Das alles recitiere... erstmals es vollendend, dann ähnlich zum zweitenmal beginnend, bis du die 7 unsterblichen Götter des Kosmos (d. h. die 7 Planeten) zu Ende gesagt (angerufen hast)" v. Dieterich Lit. p. 9 sq. Die Vocalgruppen mussten also 7 mal recitiert werden! – Einfacher im Papyrus Paris. 1004 sq. εἴσελθε, φάνηθί μοι, κύριε, ὅτι ἐπικαλοῦμαι ὡς ἐπικαλοῦνταί σε οἱ τρεῖς κυνοκέφαλοι, οἵτινες συμβολικῷ σχήματι ὀνομάζουσίν σου τὸ ἅγιον ὄνομα α εε ηηη ιιιι οοооо υυυυυυ ωωωωωωω (V. Abbildung 14: Anbetende Kynokephaloi nach Kopp IV. 82). Auch hier haben wir wieder die Vocale für die 7 Planeten, aus denen der ganze Kosmos besteht, der aber auch den Demiurgos selbst repräsentiert; dieser ist aber hier Thot-Hermes, der Mondgott, der in hellenistischer Zeit manchmal geradezu der Γένεσις oder Φύσις gleichgesetzt wird. In 28 Tagen aber schuf der Mondgott natürlich das All, daher besteht auch der Kosmos aus 28 στοιχεῖα, die sich auf die 7 Planeten verteilen; zugleich aber sind diese 28 στοιχεῖα auch die Elemente des mystischen Götterleibes, der das All umfasst und durchdringt, und die den 28 verschiedenen Erscheinungsformen entsprechen, in denen wir den schöpfenden Mondgott oben kennengelernt haben (v. auch Reitzenstein Poimandres p. 266). – Papyrus Paris 1026: ὁ ἐντὸς τῶν ἑπτὰ πόλων (d. h. der Planeten) καθήμενος· Αεη ιουω. Paris. 1205/7: ὁ κύριος ἐπεμαρτύρησέ σου τῇ σοφίᾳ, ὅς ἐστιν ⟨ὁ⟩ Αἰών· Ἰεουηωηιαηαιη-

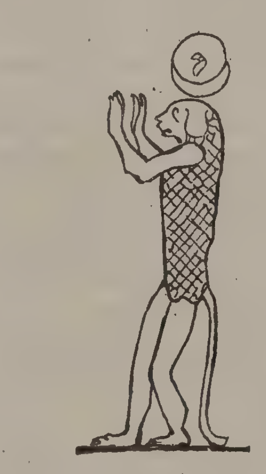


Abb. 14. Anbetende Kynokephaloi.



ωυοεϊ; hier also besteht wieder der Name des schöpferischen Αἰών aus diesen Vocalen; Paris. 2634-6: τὸ εἰκοσαγράμματον τὸ φωνᾶεν ... Ἀευωηιε · ωα · εωη εωα · ωι · εωϊ · Paris. 3239-40 ἀξιώσῃς καὶ τὸν πατέρα τῶν ὀνομάτων Οιειαεηιαωηυααωϊωϊαϊαϊω εωθου βιεββροϊ .... ; Lond. 46, l. 81 sq. ἐξορκίζω σε ... κατὰ τῶν φρικτῶν ὀνομάτων Αεεηηηιιιι οοооо υυυυυυ ωωωωωωω ... ιαω ωια ιωα αηω ηωα ωαη; Leid. V., col. IV l. 13-4 ὄνομά σοι κατὰ τῶν ἑπτὰ Αεηιουω; col. VIII. l. 5 sq. τὸ ὄνομά σου τὸ ἑπταγράμματον πρὸς ἁρμονίαν τῶν ἑπτὰ φθόγγων ἐχόντων φωνὰς πρὸς τὰ εἴκοσι ὀκτὼ φῶτα τῆς σελήνης; Leid. W. col. I, l. 37: γράφε τὸ μέγα ὄνομα ταῖς ἑπτὰ φωνάεσι. Auch auf den sogenannten gnostischen Gemmen findet sich das oft; so αεε ηηη ιιιι οοооо υυυυυυ ωωωωωωω auf dem Verso, auf dem Recto aber ΣΑΒΑΩΘ ΑΔΩΝΑΙ ΙΑΩ ΝΑΝΙ ΣΤΡΑΗΛ, was Kopp Pal. crit. IV. 154 vgl. auch III, 300 ff. so umschreibt: האל שטר נחני יהוה ארני צבאות und mit „Sabaoth Adonai Iao, dux esto mihi antistes deus!" übersetzt. – Interessant ist auch der Papyrus Leid. W. col. 18 l. 27 sq. (Dieterich p. 197, 17 sq.) wo es heißt:

§. 774. ὑπόδειξις· τείνων εἰς τὸν ἀ-

πηλιώτην τὴν δεξιὰν χεῖρα ἐπὶ τὸ εὐώνυμον καὶ τὴν εὐώνυμον ὁμοίως χεῖρα ἐπὶ τὸ δεξιὸν λέγε α, εἰς τὸν βορρᾶν τὴν μίαν πὺξ προτείνας τῆς δεξιᾶς λέγε ε· εἶτα εἰς τὸν λίβα ἀμφοτέρας χεῖρας προτείνας λέγε η, εἰς τὸν νότον ἀμφοτέρας ἐπὶ τοῦ στομάχου ἔχων λέγε ι, εἰς τὴν γῆν ἐπιπτύων [so der Papyrus und Diet., der auf Sittl, Gebärden der Griechen und Römer p. 120 verweist; man sollte aber eher ἐπικύπτων erwarten: „dich niederbeugend und die Fussspitzen berührend, sprich ο".] παραπτόμενος τῶν ἄκρων ποδῶν λέγε ο, εἰς ἀέρα βλέπων τὴν χεῖρα ἔχων κατὰ τῆς καρδίας λέγε υ, εἰς τὸν οὐρανὸν βλέπων ἀμφοτέρας τὰς χεῖρας ἔχων ἐπὶ τῆς κεφαλῆς λέγε ω

	οὐρανός	ιιιι
ἀπηλιώτης	ωωωωωωω	νότος
ἀήρ	υυυυυυ	
βορρᾶς	εε οοοοο ηηη	λίψ
	γῆ	

Dann folgt eine Beschwörung. — Hier also werden die Weltgegenden und 3 Dimensionen im Raume mit den 7 Vocalen bezeichnet und damit verschiedene Beschwörungsgesten verbunden. Auch diese Stelle weist deutlich darauf hin, dass die Gesamtheit der 7 Vocale αεηιουω den ganzen Kosmos und die ganze Schöpfung bedeutete, v. die gnostische Gemme mit den 7 Vocalen eingeschlossen von der Schlange, die sich in den Schwanz beisst, Abbildung 15 (Kopp IV 164.).



Abb. 15. Gnostische Gemme mit den 7 Vocalen.

§. 775. Aber auch den Konsonanten kam eine geheimnisvolle Sympathie mit höheren Mächten zu. Darüber belehrt uns Proclus (ad Remp. II. pag. 64-6 Kr. cf. Reitzenstein, Poimandres p. 289 Anm. 1), der von Nestorios, dem Grossvater des berühmten Plutarchos, berichtet, dass er θείων καὶ μυστικῶν ὀνομάτων δυνάμεις auseinandersetzte, οἷς δεῖ χρῆσθαι κατὰ πᾶσαν μὲν ἐνιαυσίαν περίοδον, διαφερόντως δὲ κατὰ τὰς τῶν κυήσεων περιφορὰς εἴτε ἑπταμήνους εἴτε ἐνναμήνους κατὰ τὴν σπορίμην ὥραν ληφθείσας ἕως ἀποκυήσεως, ἐπικαλούμενον δι' αὐτῶν τοὺς τῶν γονίμων ἀγαθῶν αἰτίους. Es handelt sich hier also um göttliche Geheimnamen von Geburtsgöttern oder eher Daemonen, doch wird das Verfahren am Schluss der ganzen Stelle als ἀγωγὴ ἐνιαυτοκράτορος λήψεως ὀνόματος bezeichnet. Diese Namen bestanden aus Vocalen und Consonanten, wobei die Vocale die Planeten und die Seelen, die 17 Consonanten aber die 12 Tierkreiszeichen und die Körper bedeuteten; denn die Vocale kann man für sich allein aussprechen wie auch die Seele für sich allein existieren kann, die Consonanten dagegen kann man für sich allein nicht aussprechen, ebenso wenig wie der Körper ohne Seele leben kann. Bei der Zusammensetzung dieser Namen hatte man mit Vocalen zu beginnen und auch mit Vocalen zu schliessen, so dass also diese Geheimnamen vocalisch an- und auslauteten. Je nachdem, ob die Vocale gute (ἀγαθοποιοί) oder schlechte (κακοποιοί) Planeten bedeuteten, waren sie zu aspirieren oder nicht. Hier spielen, wie man schon hieraus deutlich ersieht, astrologische Vorstellungen und Lehren herein und auch die Art, wie man auf ganz mechanischem Wege mit Hilfe des Alphabets und eines rechtwinkligen Dreiecks, auf dessen Seiten die Buchstaben des Alphabets verteilt waren, diese Namen ermitteln konnte, ist rein astrologisch und stützt sich offensichtlich auf die Stellung des Horoskops, die unter Beachtung der Zeugungsstunde zuerst vorgenommen werden musste. Auch der Mystiker und Musiker Nicomachus von Gerasa aus dem II. Jahrhundert nach Chr. kennt das schon; denn er spricht (Musici scriptores Graeci ed. Jan p. 277: Excerpta ex Nicomacho c. 6 pag. 37 cf. auch Dieterich, Lit. p. 34) von den φωνήεντα στοιχεῖα συντιθέμενα μετὰ τῶν ὑλικῶν (οἷδα δὴ τὰ σύμφωνα), ὥσπερ ἡ ψυχὴ μὲν τῷ σώματι, ἡ δὲ ἁρμονία ταῖς χορδαῖς ἀποτελεῖ ἡ μὲν ζῷα, ἡ δὲ τόνους καὶ μέλη ἡ δὲ δραστικὰς δυνάμεις καὶ τελεστικὰς τῶν θείων: also auch bei ihm ergibt die Zusammensetzung der Planeten-Vocale und der Stoff-Consonanten Namen, in denen wirkende und weihende Kräfte liegen, wobei wieder die Vocale der Seele, die Consonanten dem Leibe im „Menschen" entsprechen. Leider schweigen beide Stellen darüber, welche Consonanten den einzelnen ζῴδια, beziehungsweise ὕλαι zuzuteilen sind, doch enthält ein cod. Marc. 334 f. 99v einen Tractat Περὶ τῶν στοιχείων τῶν ζῳδίων καὶ τῶν πλανητῶν, der wohl zur Aufhellung der dunklen Stelle bei Nestorius-Proclus beitragen dürfte.

§. 776. Da allen diesen Namen die Bedeutung von Symbolen zukommt und somit ihre Kraft auf ihrem Klang beruht, so ist es ganz selbstverständlich, dass auch die geringste Veränderung am „Namen" seine Wirkung aufheben musste. Deshalb hat man, wie wir oben sahen, nach den Namen oft die Zahl ihrer Buchstaben vermerkt, um Verschreibungen zu erschweren. Doch dieses Mittel hat nicht immer seinen Zweck erfüllt. Es stellten sich in den Namen Abweichungen ein, besonders durch die Aussprache jener späten Zeit begünstigt, in der ει, οι, η und ι, αι und ε zusammenflossen. Das musste beim Abschreiben der „Vocalnamen" zu argen Entstellungen führen und so ist es ganz selbstverständlich, dass mehrere Abschriften desselben Receptes namentlich in den ὀνόματα βάρβαρα καὶ ἄσημα Varianten aufweisen mussten. Ein ängstlicher Redactor geriet dadurch in arge Verlegenheit: denn eingedenk des Satzes, dass an den „Namen" auch nicht das Geringste verändert werden dürfe, wenn nicht der Erfolg der Anrufung zweifelhaft werden sollte, sah er sich in die Notwendigkeit versetzt auch alle Varianten in sei-

ne Redaction aufzunehmen, da er ja nicht wissen konnte, welche Variante das αὐθεντικὸν ὄνομα repraesentiere. In die gleiche Zwangslage sah er sich auch versetzt, wenn ein und dasselbe Recept in verschiedenen Abschriften verschiedene voces mysticae aufwies. Darauf geht es zurück, dass die uns vorliegenden grossen Receptsammlungen so oft Varianten und abweichende ὀνόματα neben einander bieten mit dem Hinweis, dass sich dieser oder jener abweichende Name ἐν ἄλλοις ἀντιγράφοις oder einfach ἐν ἄλλῳ so gefunden habe, oder dass ἄλλοι (oder οἱ δέ) anders γράφουσιν, dass es ἄλλως so laute u. ä. (Wessely, Wiener Studien 1886, 175 sq.)

Manchmal übt dabei der Redactor an seinen Quellen sogar Kritik; so heisst es z. B. im Papyrus London 46 l. 376: (der λόγος, die Formel, lautet:) „βακαξιχυχ μενειβα ιχυχ αβρασαξ αω κατάσχες τὸ δεῖνα πρᾶγμα", ὡς δὲ ἐν τῷ αὐθεντικῷ εὑρέθη τὰ ὀνόματα „Αρφοολ λαιλαμ σεμεσιλαμ ιαεω· λόγος· βακαξιχυχ αβρασαξ αω αρχωμιλακ μενεσιλαμ ιαεω ουω βακαξιχυχ ἀβρασαξ ωιι κατάσχες τὸ δεῖνα πρᾶγμα". Paris 2427 sq. „schreib auf die Schlange, die eine aus Wachs gefertigte Zauberfigur hält τὸ ὄνομα τοῦ ἀγαθοῦ δαίμονος, ὅ ἐστιν, ὡς λέγει Ἐπαφρόδιτος τὸ ὑποκείμενον· Φρηαν ωϊ φωρχω φυυυυ (Wessely, Programm Hernals. Gymnasium 1889 p. 16) ρορψις οροχωωϊ, ὡς δὲ ἐν τῷ χάρτῃ, ὃν [Reitzenstein Poim. 366 (zu p. 257)] εὗρον μετεβλήθη τὸ πραγματικὸν οὕτως· Ἁρποκράτης Χνουφι (so Reitzenstein, Papyr. αρπονκνουφι); Paris. 1321 sq. τὸ ὄνομα θερμουθεριψιριφιλισαλι, γράμματα κδ… ἄλλο· Κομφθοκομασιθκομνουν etc.; Paris. 501: μετερταφωθμεθαρθαφ ηριν, ἐν ἄλλῳ· ιερεξαθ; l. 2665: ιωμι· βου^λον, ἄλλως· νωυμιλλον (Wessely Wien. Denkschr. 36, 1888 p. 36). Weitere Belege bringen die unten ausgeschriebenen Textpartieen. *)

§. 777. Wichtiger und interessanter ist, was sich auch aus den Zauberpapyri über die Aussprache der ὀνόματα und die Recitationsweise der Formeln überhaupt ergibt. Dass nämlich auch diese Vortragsweise genau festgelegt war und sich aus der genauen Beobachtung dieser Vorschriften der Erfolg verbürgte, während ihre Vernachlässigung zum Misserfolg führen musste, melden auch Schriftstellernotizen.

So sagt z. B. Origenes Exhortat. ad Martyr. c. 46: φθόγγοι τινὲς καὶ συλλαβαὶ καὶ μετὰ προσπνεύσεως ἢ ψιλότητος ἢ ἐκτάσεως ἢ συστολῆς ὀνομασίαι ἀπαγγελλόμεναι ἄγουσι τάχα τινὶ φύσει ἀθεωρήτῳ ἡμῖν τοὺς καλουμένους· εἰ δὲ τοῦθ' οὕτως ἔχει καὶ μή ἐστι θέσει τὰ ὀνόματα, οὐδενὶ [ἄλλῳ] ὀνόματι κλητέος ὁ θεὸς πρῶτος ἢ οἷς ὁ θεράπων (i. e. Moses) καὶ οἱ προφῆται καὶ αὐτὸς ὁ Σωτὴρ καὶ κύριος ἡμῶν ὀνομάζουσιν αὐτὸν οἷον Σαβαώθ, Ἀδωναί, Σαδδαΐ κτλ. Hier also wird besonders darauf aufmerksam gemacht, dass von der Aspiration und Psilose, von der gedehnten und kurzen Aussprache einzelner Laute und Silben der Effect der Anrufung abhängt. Auch Plotin weiss davon, da er ausdrücklich zwischen „einfachen und kunstvoll abgesungenen Zauberformeln" unterscheidet (Ennead. IV. 4. 38). Und dass die Formeln, wenn schon nicht immer gesungen, so doch wenigstens rhythmisch vorgetragen wurden, darauf verweist schon ihre Bezeichnung ἐπαοιδή-„incantamentum" und ἐπάδειν-„incantare." Dasselbe galt auch für die national-ägyptischen Zauberformeln, da der magische Papyrus Harris I 1 sie als „schöne, singbare Sprüche" bezeichnet (Erman, Rel. 176; v. Bücher, Arbeit und Rhythmus[3] 1902, 315 sq.; K. Groos, Spiele der Menschen 29-30; H. Hirt, Die Indogermanen II 479, 518, 728; Abt, Apologie 44, 1.) Das deuten auch die Zauberpapyri, die uns beschäftigen an; so sagt der Magus im Papyrus Mimaut l. 157 sq.: ἐγώ εἰμι ὁ ὑπηρετήσας· πυλωρήσω τὴν τοῦ μεγίστου ὀνόματος [γνῶσιν] καὶ ἐκφώνησιν ἱεράν, ᾧ καὶ διακρατεῖς [τὴν] ὅλην οἰκουμένην [cf. Wessely, Programm Hernals. Gymnas. 1889 p. 19.] Daraus geht deutlich genug die nicht geringe Bedeutung der Aussprache dieser ὀνόματα hervor, die jedenfalls ebenso wichtig war, wie die γνῶσις, die Kenntnis der Namen selbst. Dass diese ἐκφώνησις aber bisweilen recht compliciert war, beweist der Papyr. London 46, l. 24 sq. wo das ὄνομα des Serapis durch Αοιαωεοηυ [so muss der Name lauten mit Rücksicht auf das Folgende] gegeben wird; dann aber folgt eine Anweisung über die Aussprache dieser Laute: τὸ α ἀνεῳγμένῳ τῷ στόματι κυματούμενον, τὸ ο ἐν συστροφῇ πρὸς πνευματικὴν

*) Ja bisweilen sind derartige Varianten von Namen auch noch durch gar gewichtige Autoritäten gedeckt und dann bleibt dem Abschreiber und Compilator jener magischen Litteratur nichts anderes übrig, als alle Varianten mit den Autorennamen genau zu copieren, wie das der „gewissenhafte" Librarius des Papyrus Leid. W. col. 21 l. 21 sq. getan hat. hier wird mit l. 18 der κύριος mit einer der bekannten Vocalreihen angerufen, l. 21 aber folgt eine Variante: ὡς ‹δὲ› ὁ θεολόγος Ὀρφεὺς παρέδωκεν διὰ τῆς παραστιχίδος τῆς ἰδίας· Οιεηαη Ιαω ουεα κτλ. l. 33 sq. Ἐρώτυλος ‹δὲ› ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς· Υοηεωαι κτλ. 22 l. 8 sq. ὡς δὲ ἐν τῇ πρὸς Ὦχον τὸν βασιλέα προσφωνουμένῃ „Ἅγιον ὄνομα" ὑπὸ Θφὴ ἱερογραμματέως· Νεθμομαω κτλ. l. 15 sq. ἐν δὲ τοῖς Εὐήνου ἀπομνημονεύμασι ὃ λέγεις παρὰ τοῖς Αἰγυπτίοις ‹καὶ› Σύροις φωνεῖσθαι· Χθεθωνι. ὡς Ζωροάστρης ὁ Πέρσης. Ε ρνισσαρ ψυχισσαρ· ὡς δὲ ἐν τοῖς Πύρρου ἑπτά· Αααα εεε ββμωεα αββιωωω. ὡς δὲ Μωϋσῆς ἐν τῇ Ἀρχαγγελικῇ· Αλδαζαω βαθαμμαχωμ ἢ Βααδαμαχωρ κτλ: ὡς δὲ ἐν τῷ Νόμῳ διαλύεται Ἑβραϊστί· Ἀβρααμ· Ἰσάκ· Ἰακώβ αηω ηωα φαη κτλ. ὡς δὲ ἐν τῇ πεμπτῃ τῶν Πτολεμαϊκῶν „Ἓν καὶ Πᾶν" ἐπιγραφομένῃ Παναρέτῳ βίβλῳ ‹ἣ› περιέχει γέννησιν πνεύματος πυρὸς καὶ σκότους; „Κύριος αἰῶνος κτλ. der Vocalname folgt erst col. 23, 5! Welch reiche untergegangene Zauberliteratur tut sich da auf!

ἀπειλήν, τὸ ἰαω γῇ, ἀέρι, οὐρανῷ, τὸ ε κυνοκεφαλιστί, τὸ ο ὁμοίως ὡς πρόκειται, τὸ η μεθ' ἡδονῆς δασύνων, τὸ υ ποιμένι καθὼς(?) μακρόν: das soll jedenfalls heissen, dass der Buchstabe α mit weitgeöffnetem Mund zu sprechen ist, dass es dumpf klingt wie eine Woge, die heranrollt, (Kenyon: „rolled like a wave"), das ο dagegen kurz und gepresst in drohendem Tone (Kenyon: „shortly, for spiritual threatening"); in der Vocalverbindung ιαο aber ist das ι gegen die Erde, das α in die Luft und das ō gegen den Himmel zu sprechen (Kenyon meint, dass dadurch Erde, Luft und Wasser symbolisch ausgedrückt werden sollen,) das folgende ε wieder hat man so auszustossen, wie es der Pavian tut (in gereiztem Zustand; Kenyon: „Gently aspirated"); das ο aber ist wieder wie das lange ο oben gegen den Himmel zu sprechen (oder „ähnlich nach Paviansweise wie das ε?), das lange ε aber ist aspiriert zu sprechen, also etwa wie Hē. Den letzten Vocal, das y, soll man, wie Kenyon die Stelle verstanden wissen will, „unto the Shepherd (Hermes)" sprechen, „as if it were long", was doch wohl heissen soll: „man spreche es zu Hermes-Thot, als wäre es lang." Kenyon hätte gut daran getan, diese seine Deutung zu erklären, da sie ohne Erläuterung nicht verständlicher klingt, als die Papyrusstelle selbst. Ich glaube, dass seine Beziehung auf Hermes-Thot „den Hirten" gesucht ist und dass die Stelle in τὸ ῡ ποιμενικῶς μακρόν verbessert, nichts anderes besagt, als dass das y lang gedehnt zu sprechen ist, wie die Hirten ihren Tieren „hȳ" zuzurufen pflegen. Mag dem nun sein, wie es will, jedenfalls beweist diese Stelle deutlich genug, dass die ἐκφώνησις, die Aussprache dieser Namen nicht einfach war. Solche genaue Vorschriften gab es sicher auch sonst für diese ὀνόματα, wenn sie sich auch in den Papyri nicht verzeichnet finden. Und da die Beachtung der Aussprache eine Vorbedingung der Wirkung der Namen war, so lag in der Geheimhaltung der Aussprache ein zuverlässiges Mittel, die Recepte vor der Benützung durch Profane zu schützen: denn die ἀμυστηρίαστοι werden gut gewusst haben, dass die γνῶσις der ὀνόματα und λόγοι ohne die Kenntnis der ἐκφώνησις völlig nutzlos war; denn diese Lehre werden die Zauberer sicher im Volke verbreitet haben, um sich auch mit Rücksicht darauf unentbehrlich zu machen. Zugleich öffnete ihnen auch die Schwierigkeit der Aussprache ein Hintertürchen der Entschuldigung und Rechtfertigung, wenn eine Zauberwirkung nicht eintreten wollte. Denn mit derlei Rechtfertigungen waren die Magoi gleich bei der Hand, wie Philostratus Vita Apollon. 7.39 ausdrücklich berichtet: „Misslingt der Zauber, so fällt die Schuld auf etwas Versäumtes: man hat dieses oder jenes nicht geschmolzen, (oder diesen oder jenen Namen oder Laut nicht richtig ausgesprochen); gerade das aber sei höchst wichtig!" Die gleiche Auffassung hatte man ja auch bezüglich des officiellen Kultgebetes. Hier sei nur auf Plinius verwiesen (Hist. nat. 28, 3(2)$_2$) „Wir sehen die höchsten Staatsbeamten mit bestimmten Gebeten flehen, wobei, damit kein Wort übergangen oder an unrechter Stelle gesprochen wird, einer (die Gebetsformeln) vorliest und ein anderer wieder als Wächter dient, um Acht zu geben; ein anderer wieder ist angestellt, Stillschweigen zu gebieten, und ein Flötenspieler bläst, damit nichts anderes (als die Gebetsformeln) gehört werden können. Denn man hat die merkwürdige Erfahrung gemacht, dass so oft Verwünschungen schadeten oder im Gebete ein Irrtum unterlief, plötzlich, während das Opfertier an seiner Stelle stand, das Herz fehlte oder sich verdoppelte oder auch das Leberhaupt" (was als böses Omen galt).

§. 778. Besondere Beachtung verdient auch noch die obige Vorschrift, das ε κυνοκεφαλιστί d. h. nach Paviansart" auszusprechen, denn diese Vorschrift begegnet uns auch noch anderwärts und nicht für den Pavian allein [Den Sonnengott, vom Kynokephalos angebetet zeigt eine Gemme mit εἷς Ζεὺς Σάραπις Abbildung 16, Kopp IV 266]. So heisst es im Papyrus Paris l. 1002 sq. ἐπικαλοῦμαί ⟨σε⟩ ὡς ἐπικαλοῦνται οἱ τρεῖς κυνοκέφαλοι, οἵτινες συμβολικῷ σχήματι ὀνομάζουσίν σου τὸ ἅγιον ὄνομα Αεεηηη ιιιιοοοοο υυυυυυ ωω ωωωωω. ὡς κυνοκέφαλος εἴσελθε, φάνηθί μοι, κύριε· ὀνομάζω γάρ σου τὰ μέγιστα ὀνόματα· βαρβαραϊ βαρβαραωθ κτλ. (v. unten II §. 214.) Gerichtet ist das Gebet an Harpokrates, also an eine Form des Sonnengottes v. Reitzenstein, Poim. p. 366 zu p. 257. Wichtiger aber sind zwei parallele Abschnitte aus dem Papyrus Leid. W. col. 2 l. 36 sq. und col. 4 l. 11 sq. (Diet. Abraxas 176-7, 182) in denen der auf seiner Barke aufgehende Gott von allerhand höheren Wesen feierlichst begrüsst wird. Von den vier „zuerst erschienenen Engeln" Araga, Adonai-Helios, Basenun und Iao (Jahweh), begrüsst ihn Adonai-Helios „hieroglyphisch" ἱερογλυφιστί, Basenun „hebräisch" ἑβραϊστί" und Iao „ägyptisch" αἰγυπτιστί. Der erste Engel Araga aber begrüsst ihn in der „Vogelbildersprache" ὀρνεογλυφιστί, was wohl auch nichts anderes sein soll als „hieroglyphisch" (so auch Dieterich p. 34 n. 1 im Anschluss an Wiedemann Herodot p. 57; nach v. Gutschmid nennen die Araber



Abb. 16. Gemme. Der Sonnengott auf der Lotosblume angebetet vom Kynokephalos.

die Hieroglyphenschrift „Vogelschrift".) Doch könnte man auch an die Sprache der Seelen im Jenseits denken, die sich der Ägypter ja so gern als menschenköpfige Falken dachte und die in Unterwelttexten nicht selten den Sonnengott preisen, wenn er während der Nacht durch ihr finsteres Reich fährt (v. Erman, Religion² p. 125 sq., p. 9, unsere Abbildung 17, das Sonnenschiff). Dann aber begrüsst der „Hunds- (Pavians-) Köpfige und der Falke, die zu beiden Seiten des Gottes im Sonnenschiff, der βᾶρις, mit ihm aufgehen, ihn in „ihren eigenen Sprachen (ἰδίᾳ διαλέκτῳ), also in der „Pavians- und Falkensprache". Dieterich hält auch dieses κυνοκεφαλιστί und ἱερακιστί für gleichbedeutend mit ἱερογλυφιστί. §. 779. Ich glaube aber, dass der Verfasser jener Partie darunter tatsächlich eine Sprache der Paviane und Falken verstand. Warum man aber gerade diesen beiden Tiergattungen eine eigene, natürlich heilige Sprache im Verkehr mit der Gottheit zutraute, erklärt sich daraus, dass beide Tiergattungen auf den ägyptischen Denkmälern immer und immer wieder dargestellt sind, wie sie die aufgehende Sonnen- oder Mondscheibe, den heiligen Pfahl des Osiris, den heiligen Sonnenscarabaeus u. s. w. anbeten. Bezüglich des Pavians habe ich im „Tierkult" hiefür hinreichend viele Belege beigebracht (p. 26-7, 167, 180, Erman, Relig.² 12). Auch altägyptische Texte nehmen darauf Bezug; so heisst es z. B. im Totenbuch (cap. 15 A Naville und oft): „... es preisen (den Sonnengott) die Paviane: „Preis dir!" sagen alle Tiere zusammen!" Jedenfalls haben die Ägypter im Lärmen dieser Tiere bei Sonnenaufgang eine Anbetung gesehen; auch Plinius weiss davon, da er für den Pavian als Mondtier bemerkt, alle geschwänzten Affen (also auch der Pavian) seien bei abnehmendem Monde traurig, den Neumond aber, d. h. die Wiederkehr des Lichtes verehrten sie durch lustige Freudensprünge (Hist. natur. VIII. (54) 80; VI. 184); ja, er lässt sie den Mond sogar anbeten. Den Ägyptern selbst war diese Vorstellung so geläufig, dass auf den Hinterfüssen stehende, die Arme betend zum Himmel erhebende Paviane (Affen) als Hieroglyphen für den Lautwert „j3w „Anbetung, anbeten" verwendet wurden (cf. auch j^{cc}w „Paviane, welche die aufgehende Sonne anbeten" Budge, Books on Egypt and Chaldæa vol. 31 p. 15) v. Abbildung 18 (nach Berlin 7315 bei Erman Religion² p. 12 Fig. 9 Affen beten die Sonne an). In ähnlicher Weise sind auch sehr oft 2 Falken, gewöhnlich der eine mit der Krone von Ober-, der andere mit jener von Unter-Ägypten, zu beiden Seiten eines Gottes oder göttlichen Symbols dargestellt. Auch bezeichnet der Falke in der Spätzeit überhaupt den Begriff „Gott", so dass also ἱερακιστί auch einfach bedeuten könnte: „in der Göttersprache".

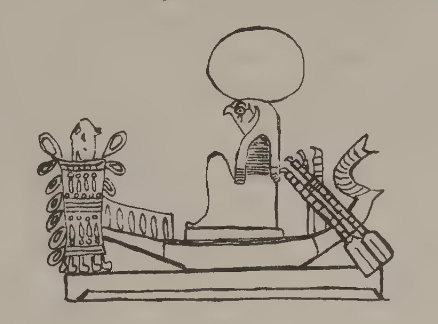


Abbildung 17. Das Sonnenschiff.

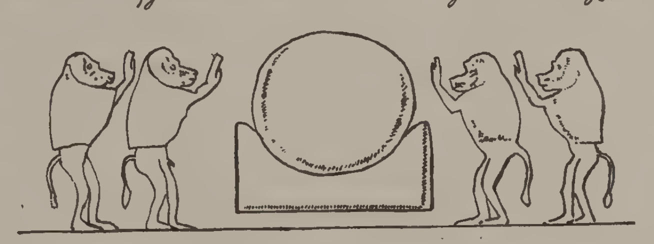


Abb. 18. Affen beten die Sonne an (nach Erman, Religion² 9.)

§. 780. Endlich war man überzeugt, die Götter und höheren Wesen auch durch unarticulierte Laute der menschlichen Stimme wie durch Zischen, Pfeifen, Brüllen, Schnalzen oder Lippenschmatzen beeinflussen und dadurch anlocken oder auch verscheuchen zu können. Anlass für diese Meinung boten jedenfalls die Tiere, die auf solche Dinge reagieren, dem primitiven Menschen aber als geheimnisvolle und auch göttliche oder dæmonische Wesen erschienen. So sagt Plotin, Ennead. II. 9 cap. 14: „Die Gnostiker sagen Zaubereien, Bannsprüche und Beschwörungsformeln her in der Voraussetzung, dass das Höhere dem Worte gehorcht und sich dadurch leiten lässt, sobald jemand von uns in der Kunst bewandert ist, diese bestimmten Worte zu sprechen, Töne, Anhauchungen, gewisse zischende Laute hervorzubringen und was sonst noch für die Zauberkünste vorgeschrieben ist." Noch deutlicher Servius ad Aen. VI. 247: „Non verbis solum, sed etiam quibusdam mysticis sonis.... numina invocabantur, quod aperte Lucanus expressit: (Pharsalia VI. 688 sq. cf. unten II §. 349) „latratus habet illa canum gemitusque luporum, / quod stridunt ululantque ferae, quod sibilat anguis, / exprimit et planctus fractaeque tonitrua nubis: / tot rerum vox una fuit." Wie hier Erichtho, so heult auch Medea bei Ovid wie ein Hund, um die κυνοκέφαλος Hecate herbeizurufen (cf. oben §. 512). Wie man sieht, gehört auch die Nachahmung der Tierstimmen zu den zauberkräftigen Naturlauten: man lässt die Stimme jenes Tieres ertönen, das dem betreffenden Gott sympathisch war. Daher das Brüllen im Mithras- und Dionysosdienst, einerseits eine Nachahmung des Löwen-, andererseits des Stiergebrülls (Dieterich, Lit. p. 40 sq., der das Brüllen auch im Mithrasdienst auf den Stier bezieht; auch die „Mithrasliturgie", Papyrus Paris l. 657 sq. befiehlt dem Mysten: „Du aber blicke zu ihm (zu dem sich zeigenden Mithras) auf und ein langes Gebrüll wie mit einem Horn, deinen ganzen Atem darangebend, deine Seite pressend, gib von dir...!" Bei Aristophanes lockt Asklepios seine Schlangen durch Pfeifen (= Zischen) an sich, Plut. 732: εἶθ' ὁ θεὸς ἐπόππυσεν. / ἐξηξάτην οὖν δύο δράκοντ' ἐκ τοῦ νεὼ / ὑπερφυεῖς τὸ μέγεθος. Denn dieses Pfeifen ist eben eine Nachahmung des Schlangenzischens, wie überhaupt alle diese Naturlaute (Wackernagel Voces variae animantium p. 27, 60, 71, 81). Apotropäisch und die Gottheit besänftigend sollte das ποππύζειν auch bei Blitz und Donner wirken. So sagt „der Gerichtsherr" Philocleon, da er sich mit Zeus vergleicht, bei Aristophanes: κἂν ἀστράψω, ποππύζουσιν, / κἀγκεχόδασίν μ' οἱ πλουτοῦντες / καὶ πάνυ σεμνοί (Vesp. 626 sq.); dazu das Scholion: ἔθος γὰρ ταῖς ἀστραπαῖς ποππύζειν. Auch Aristoteles (Anal. post. II 10 pag. 94a; Meteor. II 9 p. 1359a; cf. Riess bei Pauly-Wissowa I Sp. 43) besagt, dass beim Donner σίζειν καὶ ψοφεῖν nötig ist; Plinius Hist. Nat. 28, 5,

3 = 25 erklärt das sogar für eine allen Völkern gemeinsame Anschauung: fulgetras poppysmis adorare consensus gentium est." Tatsächlich ist dieser Brauch auch heute noch bei zahlreichen primitiven Völkern verbreitet (Tylor, Anfänge der Cultur übersetzt von Spengel und Poske I.172, 195 sq. A. Lang, Custom and Myth. 43). Für die Theurgie bezeugt dieses Zaubermittel auch Nicomachus Gerasenus, da er im Anschluss an die oben §. 775 ausgeschriebenen Worte sagt: διὸ δὴ ὅταν μάλιστα οἱ θεουργοὶ τὸ τοιοῦτον σεβάζωνται, συριγμοῖς (cf. Papyr. Leid. W 21.28 συριγμῷ) τε καὶ ποππυσμοῖς καὶ ἀνάρθροις καὶ ἀσυμφώνοις ἤχοις συμβολικῶς ἐπικαλοῦνται (Excerpta ex Nicomacho cap. 6 pag. 277 ed. Jan). Auch die Medicina magica kennt die apotropaeische Bedeutung des ποππυσμός; so Marcellus 18.30 = Heim, Incantam. N.52) „De paronychia parietem continges et sursum (Text: rursum) digitum ducens dices ter: „pu pu pu, numquam ego te videam per parietem repere!" [„pu pu pu averruncatio tamquam flatus videtur, ut Buecheler dicit, Mus. Rhenan. 34 p. 345" Heim]. Daher finden wir dieses Abwehrmittel auch in der jungen christlichen Kirche; spöttisch bezeichnet Julian epist. 78 pag. 604.19 das συρίττειν πρὸς τοὺς δαίμονας als die ἄκρα θεολογία der Christen. Es erfreuten und erfreuen sich solche Naturlaute auch bei den Juden und Muhammedanern des Ansehens, Th. Nöldeke verweist auf Koran, Sure 8,35, auf das Widderhorn יובל und die Trompete der Priester im A.T., F. Schwally auf 1 Könige 19.27-8 cf. auch Wiedemann Magie p. 25-6. Im Papyr. Leiden W col. 21. 28 sq (Diet. p. 202,11 sq.) heisst es ganz entsprechend: πνεῦσον ἔξω, ἔσω διαπλήρωσον ει οι οαι, ἔσω προσβαλόμενος μύκησαι ὀλολυγμούς· Δεῦρό μοι, θεῶν θεέ, αηωηι ηι ιαω αε οι ωτκ" ἕλκυσαι ἔσω, πληροῦ καμμύων, μύκησαι, ὅσον δύνασαι ἔπειτα στενάξας συριγμῷ ἀνταπόδος. Und auch im Papyr. Paris. 2491-3 wird vorgeschrieben ταῦτα εἰπὼν θῦσον καὶ ἀναστενάξας ἀναποδίξων κατάβηθι καὶ παραχρῆμα ἐλεύσεται (scil. das von Hecate herbeigetriebene Mädchen.) Für die Zauberpapyri kommt aber in erster Linie der Papyrus London 121 l. 823 sq. in Betracht, eine Anrufung der Mondgottheit als Schöpfungsgottheit, die ich nach der Emendation von Reitzenstein, Poimandres p. 262-3 cf. Ginzel in Lehmanns Beiträgen zur Alten Geschichte I 14 sq. folgen lasse: „Ἐπικαλοῦμαί σε, πάνμορφον καὶ πολυώνυμον δικέρατον θεὰν Μήνην, ἧς τὴν μορφὴν οὐδὲ εἷς ἐπίσταται πλὴν ὁ ποιήσας τὸν σύμπαντα κόσμον Ἰάω, ὁ σχηματίσας <σε> εἰς τὰ εἴκοσι καὶ ὀκτὼ σχήματα τοῦ κόσμου, ἵνα πᾶσαν ἰδέαν ἀποτελέσῃς καὶ πνεῦμα ἑκάστῳ ζώῳ καὶ φυτῷ νείμῃς· Ἰνευερ, ἡ ἐξ ἀφανοῦς εἰς φῶς αὐξανομένη καὶ ἀπὸ φωτὸς εἰς σκότος ἀπολήγουσα· ὁ πρῶτος σύντροπος (?, so auch Wilcken, Göttinger gel. Anzeig. 1894, 9 p. 728 sq) τοῦ ὀνόματός <σου> σιγή, ὁ δεύτερος ποππυσμός, ὁ τρίτος στεναγμός, ὁ τέταρτος συριγμός, ὁ πέμπτος ὀλολυγμός, ὁ ἕκτος μυγμός, ὁ ἕβδομος ὑλαγμός, ὁ ὄγδοος μυκηθμός, ὁ ἔνατος χρεμετισμός, ὁ δέκατος φθόγγος ἐναρμόνιος, ὁ ἑνδέκατος πνεῦμα φωνᾶεν, ὁ δωδέκατος ἦχος ἀνεμοποιός, ὁ τρίτος καὶ δέκατος φθόγγος ἀναγκαστικός, ὁ τέταρτος καὶ δέκατος τελειότητος ἀναγκαστικὴ ἀπόρροια." „Es sind hier bloss 14 solche σύμβολα angegeben", bemerkt Reitzenstein, „da offenbar bloss der zunehmende Mond schafft, nicht aber der abnehmende, der vielmehr mindert." Durch diese 14 Naturlaute schuf einst der Mondgott und schafft auch heute noch: daher kommen auch dem Theurgen, der diese Laute kennt und richtig anzuwenden versteht, demiurgische Kräfte zu. Ebenso schafft auch im Papyrus Leiden. W die Gottheit durch den Naturlaut des Lachens 7 Götter nacheinander, die den Kosmos umfassen; dann schnalzte er und schuf so den „Schrecken", dann pfiff er und es entstand der pythische Drachen, endlich sprach er das Wort Iao: „da entstand ein grosser Gott, der grösste, der Vergangenheit und Zukunft im Weltall feststellte, und kein Windhauch war mehr ungehorsam." (Col. 11 l. 30 sq. übersetzt von Preisendanz, Deutsche Literaturzeitung 38 (1917), 48-9, Sp. 1428-9). Auch bei den Gnostikern galten solche Naturlaute, wie besonders Lachen und Weinen als schöpferisch (cf. z. B. Irenaeus I 7 p. 21 cf. 10 p. 26), worin sie zweifellos auf ähnliche altägyptische Vorstellungen zurückgehen.

§. 781. Selbstverständlich müssen diese ὀνόματα und λόγοι peinlich genau nach Vorschrift recitiert werden; geschieht das nicht, so kann das für den Beschwörenden von sehr üblen Folgen begleitet sein.

So erzählte L. Piso im 1. Buch seiner Annalen, dass der König Tullus Hostilius nach den Büchern des Numa durch dasselbe Opfer wie jener den Juppiter vom Himmel herabrufen wollte; da er aber dabei einiges in nicht gehöriger Weise vollbracht hatte, wurde er vom Blitze erschlagen (bei Plinius, Hist. nat. 28, 4, 1 cf. zur Sache Livius I 31.) Natürlich war auch bei diesem Opfer irgendeine Zauberformel zu sprechen und es ist wahrscheinlich, dass Tullus gerade in diesem Teil der ganzen Zauberhandlung einen Verstoss beging, da er, wie wir oben gesehen haben, jedesmal viel complicierter ist, als das ἐπίθυμα, von dem Piso allein spricht. Und wenn man auch nicht immer gerade um's Leben kam, so beraubten einen doch solche Fehler und Verstöße des Erfolgs des Zaubers. Denn der sog. Iamblichus sagt: §. 782. „Wenn in der theurgischen Kunst Fehler gemacht werden, so erscheinen nicht diejenigen Wesen, die man rufen wollte, sondern an ihrer Stelle andere, Wesen anderer (niederer) Ordnungen; diese nehmen aber doch die Gestalt der Gerufenen an, geben sich für höhere Wesen aus, als sie sind, und versprechen auch öfter Dinge, die sie nicht halten können, während sie den Gerufenen möglich gewesen wären. Auch kann es in einem solchen Fall vorkommen, dass sie Unwahres offenbaren" (De myster. II 10 p. 90-95) Eine Art Begründung hiefür gibt er mit folgenden Worten (III. 31 p. 175-80): „Wer unrein ist und die theurgischen Regeln und Vorschriften nicht ganz genau beachtet, der kann unmöglich zu den Göttern selbst vordringen: denn die durch diese Mängel schwache Operation kann nicht die Erscheinung von Göttern zur Folge haben. Dadurch werden vielmehr nur unreine und schlechte Geister angezogen; diese unreinen und lügenhaften Daemonen nennen die Beschwörer ἀντίθεοι δαίμονες." §. 783. Ganz conform sagt auch Arnobius Advers. Gentes 4, 12: „Magi, haruspicum fratres, suis in accitionibus memorant antitheos saepius obrepere pro accitis." Und auch der Papyrus Lond. 121 l. 700 sq. kennt das; denn dort betet der Magus: πέμψον μοι τὸν ἀληθινὸν Ἀσκλη-

πιὸν δίχα τινὸς ἀντιθέου πλανοδαίμονος. Der gottbegnadete Theurg freilich wird der Erscheinung sofort ansehen, ob sie in Wahrheit das höhere Wesen ist, als das sie erscheint: das berichtet Eunapius vom göttlichen Iamblichus (Vitae sophist. 81 Aidesios, pag. 46 Boissonade): §. 784. Ἀνδρός τινος Αἰγυπτίου τὸν Ἀπόλλω καλέσαντος, τοῦ δὲ ἐλθόντος καὶ καταπλαγέντων τὴν ὄψιν τῶν παρόντων, „παύσασθε," ἔφη ὁ Ἰάμβλιχος, „ἑταῖροι, θαυμάζοντες. μονομαχήσαντος γὰρ ἀνδρός ἐστιν εἴδωλον. οὕτως ἕτερόν ἐστι, fährt Eunapius fort, τῷ νῷ θεωρεῖν καὶ τοῖς τοῦ σώματος ἀπατηλοῖς ὄμμασιν. In diesem Falle ist die Beschwörung jedenfalls zwar rite durchgeführt, aber an sich zu schwach gewesen, sodass sie bloss den νεκυδαίμων eines Gladiators, nicht aber den Gott Apollo zur Erscheinung veranlassen konnte.

§. 785. Warum aber tötete Iuppiter den Tullus Hostilius? Weil er über den magischen Zwang, den der König an ihm ausüben wollte, erbittert war und sich Tullus als Unberufener jedenfalls nicht hinreichend zu schützen verstand. Auch verriet er sich dem erzürnten Gott eben durch seine Fehler als ἀμυστηρίαστος, wodurch er den Groll des Gottes noch steigern musste. Daraus geht deutlich hervor, dass das Recitieren der ὀνόματα und λόγοι unter Umständen sehr gefährlich war; denn gerade diese Geheimnamen und Formeln müssen durch die ihnen innewohnende Kraft die Götter reizen. Denn diese Formeln zwingen die Götter, sich dem Willen des Magus zu beugen. So ist das Wort, die Sprache und auch der unarticulierte Laut der menschlichen Stimme das stärkste Zaubermittel überhaupt: die sympathisch-symbolischen Tiere, Pflanzen und Steine ziehen das höhere Wesen herbei, die Sprache aber unterwirft es dem menschlichen Willen.

Dieser auffallende Gehorsam der Götter und höheren Wesen überhaupt dem schwachen sterblichen Menschen gegenüber veranlasst Lucan (Pharsalia 6, 474 sq.) zu folgenden Fragen: „Welcher Trieb zieht die Himmlischen hin zu Gesängen und Kräutern / und was fürchten die Götter? durch welches Bundes Verpflichtung / sind sie zu folgen bereit? ist harter Zwang der Gehorsam? / Oder Vergnügen? entsenden auch Zauberer fromme Gebete? / Oder bedroh'n sie geheim? durchdringt der Himmlischen einer / selbst sie, gezwungen, und zwingt mit gleichen Kräften das Weltall?" Das sind natürlich nur rhetorische Fragen; denn gerade Lucan verrät eine so genaue Kenntnis aller magischen Dinge, dass schon Ribbeck, Geschichte der römischen Dichtung 3, 1892, 115 mit Recht die Ansicht aufstellte, dass sich die magischen Partien in seinem Epos auf das Studium von Zauberpapyri stützen, die von den uns beschäftigenden kaum verschieden gewesen sein werden. §. 786. Klipp und Klar spricht das allein Richtige Pythagoras von Rhodus bei Porphyrius aus (Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας bei Eusebius, Praep. evang. V 8, 1-2 I. p. 224-5): οὐχ ἥδονται οἱ κληζόμενοι ἐπὶ ταῖς θυσίαις θεοί, ἀνάγκῃ δέ τινι ἀκολουθίας συρόμενοι παραγίνονται καὶ οἱ μὲν μᾶλλον, οἱ δὲ ἧττον. τινὲς δὲ καὶ ὥσπερ ἔθος ποιησάμενοι τῆς ἑαυτῶν παρουσίας εὐμαρέστερον φοιτῶσι καὶ μάλιστα, ἐὰν καὶ φύσει ἀγαθοὶ τυγχάνουσιν, οἱ δέ, κἂν ἔθος ἔχωσι τοῦ παραγίνεσθαι, βλάβην τινὰ προθυμοῦνται ποιεῖν καὶ μάλιστα, ἐὰν ἀμελέστερόν τις δοκῇ ἀναστρέφεσθαι ἐν τοῖς πράγμασιν. Deutlich wird hier auch von den Gefahren gesprochen, denen man sich insbesonders dann aussetzt, wenn man bösartige Götter (wie etwa Kronos oder Seth-Typhon) herbeizwingt. Porphyrius beweist dann die Richtigkeit dieser Sätze des Pythagoras auf Grund folgender λόγια, in denen die Götter selbst von dem magischen Zwang reden (Euseb. l. c. V 7, I p. 223): so sagt Hecate von sich zum Theurgen: δεσμῷ οὖν κλήιζε· θεὴν γὰρ ἄγεις με τοσήνδε, / ὅσση ψυχῶσαι πανυπέρτατον ἤρκεσεν κόσμῳ, oder (V. 8, 4-7 I. p. 225): ἠέριον μετὰ φέγγος ἀπείριτον ἀστεροβληθές / ἄχραντον πολὺ δῶμα θεοῦ λίπον ἠδ' ἐπιβαίνω / γαίης ζωοτρόφοιο τεῆς ὑποθημοσύνῃσι / πειθοῖ τ' ἀρρήτων ἐπέων, οἷς δὴ φρένα τέρπειν / ἀθανάτων ἔδαη θνητὸς βροτός, oder ἤλυθον εἰσαΐουσα τεῆς πολυφραδμονος εὐχῆς, / ἣν θνητῶν φύσις εὗρε θεῶν ὑποθημοσύνῃσιν oder noch deutlicher: τίπτε δ' ἀεὶ θείοντος ἀπ' αἰθέρος ὧδε χατίζων / θειοδάμοις Ἑκάτην με / θεὴν ἐκάλεσσας ἀνάγκαις· und weiter: τοὺς μὲν ἀπορρήτοις ἐρύων ἴυγξιν ἀπ' αἴθρης / ῥηϊδίως ἀέκοντας ἐπὶ χθόνα δῖαν ἄγεσθαι, / τοὺς δὲ μέσους μεσάταισιν ἐπεμβεβαῶτας ἀήταις / νόσφι πυρὸς θείοιο, πανομφέας ὥσπερ ὀνείρους / εἰσκρίνεις μερόπεσσιν, ἀεικέα δαίμονας ἔρδων. (Hier also werden Daemonen, die wie Traumbilder den Luftraum bewohnen, in Menschen als Medien herabgezwungen cf. unten II § 273 sq.) Ferner: ἀλλ' οἱ μὲν καθύπερθε μετήοροι οὐρανίωνες / σπερχόμενοι κούφαισι μεθ' Ἁρπυίαισι φέρονται / ἔμπα δὲ θειοδάμοισιν ἐπημύσαντες ἀνάγκαις / εἰς χθόν' ἐπειγόμενοι Δηώϊον ἀΐσσουσι, / θνητοῖς ἐσσομένων ὑποφήτορες. (Also auch die Himmelsgötter selbst müssen dem Zwange folgeleisten!) Und ein anderer so Vergewaltigter spricht sogar: κλῦθί μευ οὐκ ἐθέλοντος, ἐπεί μ' ἐπέδησας ἀνάγκῃ. Dieselben Orakel bringt zum Teil auch Nikephoros Gregoras, der auch noch folgende Bemerkungen voranschickt (Scholia Sp. 604): οἱ τὴν θύραθεν μετιόντες μαντικὴν ἱεροφάνται μάγῳ χρώμενοι τέχνῃ δι' ἐπῳδῶν τινων κατάγουσιν δαιμονάς τινας καὶ κατέχουσιν ἄκοντας τυραννικῶς καὶ πυνθάνονται περὶ ὧν χρήζουσιν μανθάνειν ... αἱ γὰρ τοιαῦται φύσεις τῶν δαιμόνων παχυνθεῖσαι διὰ κακίαν καὶ ἄλογον ἐκτήσαντο ψυχὴν καὶ διὰ τοῦτό πως μὲν ἑκόντες, πὼς δὲ ἄκοντες καθέλκονται τοῖς τοιούτοις. Clemens von Alexandria nennt daher diese δαίμονες geradezu Sklaven, δοῦλοι, der Magier (Protrept. 4. 58 I p. 65 Dindorf): μάγοι δὲ ἤδη ἀσεβείας τῆς σφῶν αὐτῶν ὑπηρέτας δαίμονας αὐχοῦσιν, οἰκέτας αὐτοὺς ἑαυτοῖς καταγράψαντες, τοὺς κατηναγκασμένους δούλους ταῖς ἐπαοιδαῖς πεποιηκότες. Anschaulich schildert das Wesen des magischen Zwangs auch Lucan (Pharsalia 6, 427 sq. 422-4 über die Kraft der thessalischen Zauberpflanzen und -Steine): Götter-

ohren so oft den Königen taub wie den Völkern / neigt der unheilvolle Gesang des entsetzlichen Volkes (der Thessaler) / seine Stimme durchschallt allein die aetherischen Räume, / diese bringt das zwingende Wort der sich sträubenden Gottheit; / und nicht Sorge des Himmels und aller Gestirne Bewegung / riefe es ab alsdann [d.h. der Zauberer durchbricht sogar die Schicksalsbestimmung, die in der Sternconstellation zum Ausdruck kommt]. Ertönt das grause Gemurmel, / mag das perseische Babylon dann, das verschwiegene Memphis / all die Zauber entfesseln, die alte Meister ersannen, / fremdem Altar entführt die Thessalierin singend die Götter." Hierauf schildert er, wie die Zauberin Erichtho durch das blosse Zauberwort sogar auch die Naturgewalten bändigt und die ganze Weltordnung auf den Kopf zu stellen vermag (v. 445 sq.). Auch Apuleius von Madaura, der ja selbst als Zauberer belangt wurde, kennt die Macht der Zauberformeln; das beweist seine Definition des Wortes „Magus" (Apologie 26): Magus est, qui communione loquendi cum dis immortalibus ad omnia, quae velit, incredibili quadam vi cantaminum polleat" (Abt 44). Und Hippolytus definiert den Begriff „magischer Zwang" mit ἐπῳδαῖς ἐξουσίαν ἔχειν πρὸς τὸ κυριεύειν τῶν ἀρχόντων καὶ ποιητῶν τοῦδε τοῦ κόσμου (Refutatio 7. 32). Denn der Magus wird durch die Gnosis und ἐκφώνησις der ὀνόματα und λόγοι tatsächlich der Herr der höheren Wesen und ihr Wille kommt gar nicht mehr in Betracht; das bezeugt der Refrain einer Anrufung der Hecate-Selene im Papyrus Paris 2242 sq.: τὸ δεῖνα πράξεις κἂν θέλῃς κἂν μὴ θέλῃς· in dieser Partie finden sich aber auch noch folgende Verse, die deutlich genug beweisen, wie fest der Magus von der Macht des magischen Zwanges überzeugt war: ὃ δεῖ γενέσθαι, τοῦτο δ' οὐκ ἔστιν φυγεῖν (l. 15 Zählung nach Wessely, Denkschriften d. Wien. Akademie 36, 1888 p. 31 sq.) oder ὃ δεῖ σε πρᾶξαι τοῦτο δεῖ σε μὴ φυγεῖν (l. 37), οὐ γὰρ φυγεῖν ἔξεστι μοῖράν μου λόγων (l. 58) und οὐκ αὔριον γένηται, νῦν, ὃ βούλομαι (l. 65). Und die Götter und Daemonen fürchten daher auch diese Namen und Formeln und Laute und so ist das häufige Epitheton der ὀνόματα und λόγοι „φρικτός" auf die Träger dieser Namen selbst gemünzt, nicht etwa bloss auf den Menschen und die den Citierten untergeordneten Mächte: der Citierte selbst fürchtet, den eigenen Geheimnamen zu hören, da er dadurch zu allem Möglichem vergewaltigt werden kann! Sehr richtig sagt daher Lucan von der thessalischen Hexe Erichtho (Pharsal. 6, 507-8 v. 474-80, 701 sq.): „Allen Frevel gewährt der Olympus ihr schon beim ersten / Laut des Gebet's und fürchtet, die zweite Bitte zu hören." Daher ist die Magie den Göttern verhasst, die Lucan geradezu „ein den himmlischen Göttern abscheuwürdiges Geheimnis der grausamen Magier" nennt (v. 414). Auch in Ägypten natürlich kannte man diesen Götterzwang; so sagt Synesius Calvitii encom. 10 Migne Tom. 66 Sp. 1185: ὁ ἀνὴρ Αἰγύπτιος τέχνην ἐπὶ τοὺς θεοὺς ἔχει καί τινας ἴυγγας, ὥσθ' ὅταν ἐθέλοι, μικρὸν ὑποβαρβαρίσας [er braucht also bloss einige βάρβαρα ὀνόματα zu murmeln], ἅπαν εἵλκυσεν, ὅσον ἐστὶ τοῦ θείου τὸ πεφυκός, ὁλκαῖς τισιν ἕπεσθαι. Damit stimmen die demotischen magischen Papyri überein, die öfter als einmal, nachdem eine Formel mitgeteilt worden ist, besagen: Falls der Gott oder Daemon säumen sollte, so sprich folgendes mit drohender Stimme." Die jetzt folgende 2. Formel ist dann der ἐπάναγκος, die eigentliche Zwangsformel. Ebenso natürlich auch im babylonisch-assyrischen Zauber: οἱ Χαλδαῖοι, sagt z. B. Psellus (Bulletin corresp. hellén. 1. 1877. 131) κατάγουσι τοὺς παρ' ἑαυτοῖς θεοὺς θελκτηρίοις ᾠδαῖς καὶ δεσμοῦσι καὶ λύουσιν ὥσπερ τὸν Ἔπακτιν ὁ Ἀπουλήϊος ὅρκοις καταναγκάσας μὴ προσομιλῆσαι τῷ θεουργῷ. Auch Pseudo-Cyprian sagt von seiner Studienzeit bei den Chaldäern (Confessio 4 p. 1111): ἔγνων τὰς πρὸς ἀλλήλους (d.h. zwischen Dæmonen und Menschen) διαθήκας καὶ ἐξεπλάγην ὅτι ὅρκοις ἰδίοις κεκράτηνται. Auf diese „Kunst" der Chaldaeer beruft sich auch der Magus bei Claudian (III in Rufin. I. 148-9) mit den Worten: „(novi) qua gens Chaldaea vocatis / imperet arte deis." Dass der Gott oder Daemon über diesen Zwang erbittert ist, sich rächen will, dass der Magus sich durch Amulete decken muss, darüber v. §. 239.

§. 787. So sucht der Zauberer zunächst durch die ὀνόματα und fest geschriebenen λόγοι auf die höheren Wesen einen Zwang auszuüben; bisweilen aber greift er zu einem Mittel, das geradezu lächerlich anmutet, zu den wildesten und phantastischesten Drohungen, die er in gewöhnlicher Sprache vorbringt. Plutarch bezeichnet ein solches Vorgehen als Characteristicum des δεισιδαίμων überhaupt, indem er vortrefflich sein widerspruchsvolles Verhalten den Göttern gegenüber kennzeichnet (De superstit. 6):

„Der Abergläubische, sagt er, „fürchtet die Götter und nimmt doch seine Zuflucht zu ihnen, er schmeichelt ihnen und schmäht sie, er betet zu ihnen und beschwert sich über sie." Solche Drohungen bieten nun unsere Zauberpapyri in Menge; einiges habe ich in §. 204 ausgeschrieben. Im Papyrus Paris l. 2095 wird dem Totendaemon, wenn er schön folgt, ein Opfer verheissen, folgt er aber nicht, so unerträgliche Strafen: τελέσαντι δέ σοι θυσίαν ἀποδώσω, βραδύναντι δέ σοι κολάσεις ἐπήνεγκον, ἃς οὐ δύνασαι ἐπενεγκεῖν· gehorchen die Götter nicht, so wird der Magus ihre Orakelstätten und überhaupt ihre Prophetie vernichten (cf. Wiedemann Archiv f. Rel. 9, 1906, 491-2 Fr. Cumont Les religions orientales p. 226 J. Goldziher Oriental. Stud. f. Th. Nöldeke 1906 I p. 304 sq. 307, 310, 313, 328), wodurch die Götter natürlich um ihren Einfluss auf die Menschen und ihre Bitt- und Dankopfer kommen: Papyr. London 46, 279 sq. οὐ μὴ ἐάσω οὔτε θεὸν οὔτε θεὰν χρηματίζειν, ἕως ὅτε ἐγὼ ὁ δεῖνα meine Absicht erreicht habe; oder Papyr. Berol. II l. 52 sq.: μετὰ τὴν ἐπίκλησιν λέγε· Ἀβρι καὶ Ἀβρω· ἐξαντιαβελ· θεὲ θεῶν, βασιλεῦ βασιλέων, καὶ νῦν μοι ἐλθεῖν ἀνάγκασον φίλον δαίμονα χρησμῳδὸν ἵνα μὴ εἰς χείρονας βασάνους ἔλθω, τὰς κατὰ τῶν πιττακίων; folgt die Mondgöttin nicht, so wird ihr der Zauberer nicht helfen, wenn sie eine Verfinsterung bedroht, und die Pauke nicht einmal anrühren, durch deren Klang die bösen Verfinsterungsdaemonen verscheucht werden: Pap. Paris l. 2296: κυμβάλων οὐχ ἅπτομαι. Bei Apuleius Metam. III. 16

wieder droht die Hexe sogar der Sonne mit Verfinsterung, denn ihre Magd erzählt dort: „meis his auribus audivi .... ipsi Soli nubilam caliginem et perpetuas tenebras comminantem. §. 788. Auch die μυστήρια zu verraten ist eine beliebte Drohung: für den Papyr. London 46 l. 263 sq. v. oben; aber auch Lucan kennt das, da er die Hexe drohen lässt, Pharsal. 6. 730 sq. 736 sq.: „Te, Hecate, pallenti tabida forma / ostendam faciemque Erebi mutare vetabo, / eloquar, immenso terrae sub pondere quae te / contineant... dapes, quo foedere maestum / regem noctis ames, quae te contagia passam / noluerit revocare Ceres" (v. J. Burckhardt, Griech. Kulturgesch. II 148 sq. Wiedemann Herodot 276). Auch folgende Stelle bei ihm kann noch herangezogen werden, da sie wiewohl keiner magischen Stelle im Epos angehörend, doch mit den magischen Drohungen nahe verwandt ist (IX. 150 sq.): [Wie Cn. Pompeius von der Ermordung seines Vaters auf Befehl des Königs hört, stösst er folgende Drohungen aus:] „Die Gräber gesamt dem nackten Magnus zum Opfer / bring' ich, entwälze der Gruft die den Völkern so heilige Isis, / streu' in den Gassen umher den in Linnen gehüllten Osiris / und auf Magnus Asche soll Apis bluten als Opfer, / untergelegt die Götter dem Haupt verbrenn' ich sie sammt ihm! / So bestraf' ich die Länder!

§. 789. Dass im ägyptischen Zauber ganz ähnliche Drohungen ausgestossen wurden, bezeugt Porphyrius, der sich im Brief an Anebo (bei Eusebius Praepar. evang. V 10, 4-5 I. p. 236 Dind.) sehr abfällig über Drohformeln wie τὸν οὐρανὸν προσαράξω, τὰ κρυπτὰ τῆς Ἴσιδος ἐκφανῶ, τὸ ἐν Ἀβύδῳ ἀπόρρητον δείξω, τὴν βᾶριν στήσω und τὰ μέλη τοῦ Ὀσίριδος διασκεδάσω τῷ Τυφῶνι ausspricht und ausdrücklich sagt, dass Χαιρήμων ὁ ἱερογραμματεὺς ἀναγράφει ταῦτα ὡς παρ' Αἰγυπτίοις θρυλούμενα καὶ ταῦτά φασιν εἶναι καὶ τοιαῦτα βιαστικώτατα. Damit stimmt vorzüglich der Papyr. Leid. V col. 2 l. 16-8 überein, wo der Magus droht: ἐὰν δέ μου παρακούσῃς, κατακαήσεται ὁ κύκλος καὶ σκότος ἔσται καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην καὶ ὁ κάνθαρος (der Sonnen-Käfer) κατασβήσεται, ἕως ποιήσεις μοι πάντα ὅσα γράφω ἢ λέγω, ἀπαραβάτως· ἤδη ἤδη ταχὺ [ταχύ]. Ähnlich heisst es im Papyr. Lond. 46 l. 259 sq. κατασπείσω τὸ αἷμα τοῦ μέλανος κυνώπου (also des Anubis) εἰς καινὴν χύτραν ἀσινῆς καὶ ἐπιθήσω ἐπὶ καινὸν χυθροπόδα καὶ ὑποκαύσω <τὰ> ὀστᾶ <τοῦ> Ἐσιήους (d. h. des Osiris) καὶ κεκράξομαι ἐν τῷ Βουσίρι δρμῷ τὸν ἐν ποταμῷ μείναντα ἡμέρας τρεῖς, νύκτας τρεῖς, τὸν Ἐσιη (d. h. wieder den Osiris)... ὑπὸ τῶν ἰχθύων σου ἡ κοιλία κατεσθίεται καὶ τὸ σῶμα· οὐ μὴ παύσω τοὺς ἰχθύας τοῖς στόμασι μασομένους, οὐδὲ μὴν κλείσουσι οἱ ἰχθύες τὸ στόμα. Also auch hier wird der Magus die Götter aus ihren Gräbern reissen, deren es in Ägypten ja viele gab — gerade für Osiris werden nicht weniger als 42 Götter gemeldet: II § 268 — und ihre Reste vernichten, auch hier wird er ihre Mysterien allgemein bekannt machen, vor allem die Leidensgeschichte des Osiris, und er wird die Feinde dieses Gottes nicht hindern, am Leib des Gottes zu freveln. (Darauf bezieht sich auch eine Bannformel gegen Krokodile von der Metternichstele l. 38 sq., die ich nach Erman, Rel. p. 169 folgen lasse: „Osiris liegt im Wasser und das Horusauge ist bei ihm; der grosse Käfer breitet sich über ihn... Der im Wasser liegt, kommt heil hervor; wer sich dem im Wasser naht, der naht dem Horusauge. Zurück, ihr Wassertiere!... erhebt euer Gesicht nicht, ihr Wassertiere, wenn Osiris bei euch vorbei komt. ... O ihr Wasserbewohner, euer Mund wird von Râ verschlossen, euere Kehle wird von Sechmet verstopft, eure Zunge wird von Thot abgeschnitten, euere Augen werden von dem Zaubergotte geblendet. Das sind diese vier Götter, die den Osiris schützen, das sind die, die den, der im Wasser liegt, schützen, alle Menschen und alle Tiere, die im Wasser liegen, heute!") Ἀφελοῦμαι, fährt der Papyrus fort, τὸν ἀπάτορα (i. e. den Horus) ἀπὸ τῆς μητρὸς (von Isis), κατενεχθήσεται ἡ πόλις καὶ τὰ δύο ὄρη (die beiden Höhenzüge, die den Nil im O. und W. begleiten, ἓν ἔσται (so dass der Nil, der auch ein Gott und mit Osiris eins ist, versiegen und völlig verschwinden muss). Letztere Drohung erinnert an die obige τὸν οὐρανὸν προσαράξω καὶ τὴν βᾶριν (i. e. das Sonnenschiff) στήσω, denn der Zauberer droht ja, die Natur- und Weltordnung umzukehren.

§. 790. Ähnliche Drohungen finden sich in national-ägyptischen Schriften; so gibt sich in einem ägyptischen Papyrus der Zeit um 1100 eine Gebärende für Isis aus und bittet die Götter um Beistand. Wenn ihr das aber nicht tun wollt, „dann sollst du vernichtet werden, Neunheit der Götter! der Himmel soll nicht mehr bestehen, die Erde soll nicht mehr bestehen, die fünf das Jahr voll machenden Schalttage sollen nicht mehr bestehen. Es soll den Göttern, den Herrn von Heliopolis, nicht mehr geopfert werden. Schwachheit soll herrschen im Himmel des Südens, damit Unglück hervorgehe vom Himmel des Nordens. [Am nördlichen Teil des Himmels leuchtet der typhonische „grosse Bär," von den Ägyptern als „Vorderschenkel des Stiers" bezeichnet; der Satz soll also wohl bedeuten: die typhonischen, den guten Göttern feindlichen Mächte des Nordens sollen siegen.] Weheruf soll aus dem Grab erschallen [wohl aus dem Grab des Osiris zu Abydos, wenn sein Sohn, Nachfolger und Rächer Hor dem Seth-Typhon erliegt]. Die Mittagssonne soll nicht länger leuchten, der Nil nicht mehr zur gewohnten Zeit sein Überschwemmungswasser senden. Nicht ich bin es, die spricht, nicht ich bin es, die die Worte wiederholt: Isis ist es, die spricht, Isis ist es, die die Worte wiederholt [den Widerspruch, dass auf diese Weise Isis den Untergang für ihre Familie erflehte und den Sieg ihres Todfeinds, hat der Verfasser dieses Spruchs nicht gemerkt], damit ihr Ihr helft, ihren Sohn Horus, den Rächer seines Vaters, zu gebären" (cf. Wiedemann Magie p. 13-4). Hier also identificiert sich der Beschwörende mit einer mächtigen Göttin und so sollten diese Drohungen wahrscheinlich an Kraft gewinnen, auch für menschliches Denken plausibler werden, wie Iamblichos für derartige Verwünschungen ausdrücklich hervorhebt. Ähnliches bieten übrigens auch schon die uralten Pyramidentexte und zwar hinsichtlich der Seelen der verstorbenen Könige, die zu Göttern geworden sind. So wird er „der Sohn des Râ" genannt, „der den Himmel trägt, die Erde leitet, die Götter richtet." (Pyr. 952). Wenn sich so ein Verklärter, so ein neuer Gott, naht, sendet Râ Boten aus: „Seth und Nephthys eilet! verkündet den südlichen Göttern und ihren Verklärten: Er kommt, ein

vernichtungsloser Verklärter! Wenn er will, dass ihr sterbet, so sterbet ihr; wenn er will, dass ihr lebt, so lebt ihr (Pyr. 153-160). Mit solcher Macht begabt, kann die Seele des Toten natürlich mit den Göttern ganz nach Belieben umspringen. „Am weitesten treibt das der folgende Text", sagt Erman, Rel. p. 106-7, „dessen wilde Phantasie den Verstorbenen als einen Jäger schildert, der die Sterne des Himmels fängt und die Götter und Verklärten auffrisst: „Der Himmel regnet, die Sterne kämpfen, die Bogen (Regenbogen? vermutet Erman) irren umher, die Knochen des Akeru (eines Erdgottes) zittern, wenn sie ihn gesehen haben, wie er aufgeht und eine Seele hat als Gott, der von seinen Vätern lebt und von seinen Müttern isst... Seine Herrlichkeit ist am Himmel, seine Kraft ist im Horizont, wie die des Atum, seines Vaters, der ihn erzeugte: er erzeugte ihn als einen, der stärker ist als er selbst... Er ist es, der Menschen isst und von Göttern lebt. Der „Scheitelfasser" (nach Erman wahrscheinlich Sternbilder) und der Emi-Kehau sind es, die sie für ihn fangen; der „Prachtkopf" hütet sie für ihn und treibt sie ihm zu, der „Heri-Terut" fesselt sie ihm, der „Läufer mit allen Messern" sticht sie ihm ab und nimmt ihren Bauch aus... der „Schesmu" zerlegt sie ihm und kocht davon in seinen Abendkesseln. Er ist es, der ihren Zauber isst und ihre Verklärten verschluckt. Die Grossen von ihnen sind seine Morgenspeise, die Mittleren sind sein Abendbrot und die Kleinen von ihnen sind sein Nachtmahl. Die Greise und die Greisinnen von ihnen kommen in seinen Ofen. Die Grossen am nördlichen Himmel werfen Feuer unter die Kessel, die die Schenkel ihrer Ältesten enthalten. Die Himmelsbewohner sind sein eigen und, was er schiesst, sind Kessel mit den Beinen ihrer Weiber." Und diese scheussliche Kost – fährt Erman fort – bringt ihm Nutzen, denn „er verzehrt ihre satten Gedärme" und geniesst damit Sättigung, er isst ihre Herzen und ihre Kronen und gewinnt damit deren Kräfte, so dass „ihr Zauber in seinem Leibe ist; er verschluckt den Verstand jedes Gottes." (Pyr. 393 sq.) Wegen der Schlussworte verdient auch folgender Text Beachtung: „Jeder Gott, der dem N.N. [dem Toten] nicht eine Treppe schlägt, wenn er aufsteigt zum Himmel und sich zum Himmel erhebt, dessen pk-Kuchen soll nicht existieren, dessen mnkb soll nicht sein, nicht soll er sich in einem Waschgefäss waschen, nicht soll er einen Schenkel riechen, nicht soll er ein Fleischstück geniessen etc. Nicht ist es der N.N. [der Tote], der dies zu euch, ihr Götter, sagt; der Zauberer sagt dies zu euch, ihr Götter..." (Pyr. 1322, Grapow ÄZ. 49, 1911, 50). Oder: „O ihr lockigen Götter, bringt dem Toten die Fähre! Wenn ihr aber dem N.N. die Fähre nicht bringt, so wird er diese Haarlocken (?), die mitten auf euerem Kopf sind, ausreissen wie Knospen im Garten!" (Pyr. 1223, Grapow l.c. 49; etwas abweichend Erman, Rel. 172.) Für die Pyramidentexte haben diese Drohungen nichts Auffallendes, da diese Texte überhaupt die Tendenz verraten, die Seele des verstorbenen Königs zu einem Gott zu stempeln, der den Göttern nicht nur ebenbürtig sondern sogar überlegen ist. Doch auch das Totenbuch kennt solche Drohungen, obwohl sich dort die Seele auf dem Wege der Verhandlung, durch die Kenntnis der geheimen Namen und unter dem Schutz der Amulete und demütigen Gebete und Hymnen der Angriffe der bösen Dæmonen zu erwehren sucht (Cf. Grapow p. 53 überhaupt: Erman, Ägypten II 459. 472. 494; De Jong, De Apuleio 91, 94 sq. Rohde, Psyche ²II. 87.3; Audollent, Defix. tab. p. LXVII sq. CXXVI.; Fahz 159 sq. Heim, Incantam. 479 sq. Wünsch Def. tab. praef. XXII col. I; Rhein. Museum 1900, p. 73 sq. 76, v. 5; Sethian. Fluchtafeln 84-5). Trotzdem heisst es auch dort im 65. Capitel (bei Naville p. 51, 11 sq. Grapow p. 51): „Lass mich herausgehen gegen meinen Feind und mich gerechtfertigt werden im Collegium des grossen Gottes vor der grossen Neunheit." „Wenn du mich aber nicht herausgehen lässest, dass ich gegen ihn gerechtfertigt sei im Collegium der grossen Götter vor der grossen Neunheit, so soll Râ [der Sonnengott] nicht unter der grossen Neunheit emporsteigen, (sondern) es soll der Nil emporsteigen zum Himmel und von der Wahrheit leben und Râ soll ins Wasser hinabgehen und von Fischen leben etc." Oder: „O Phallus des Râ!... wenn ich nicht fahren werde und wenn ich entführt werde zum Osten... so soll dieser Phallus des Râ den Kopf des Osiris verschlucken. Und falls ich geleitet werde zu den Akeru, wo die Götter ihr... zerschneiden, so sollen die Hörner den Chepre stossen (?) und es sollen... im Auge des Atum entstehen" (ib. Cap. 93.5 p. 51-2). Oder „Jeder Gott, jede Göttin, der (die) sich mir widersetzt, der (die) soll dem tpj ᶜrnpt überwiesen werden, der von den Herzen lebt..., den verzehrt Osiris, wenn er aus dem Osten hervorgeht..." (Cap. 124.9 p. 52).

§. 791. Aber auch im Mithrasdienst scheinen solche Bedrohungen der Götter und Dæmonen üblich gewesen zu sein, da Lampridius Commodus c. 9 ausdrücklich von den fürchterlichen Worten und Handlungen spricht, durch die man Schrecken einzuflössen bemüht war.

§. 792. Ja auch im officiellen Culte fehlt es nicht an solchen Drohungen; nur einen Beleg will ich anführen: Als P. Scipio Africanus minor starb, zeigten sich schlimme Vorzeichen: denn Apollo weinte 3 Tage lang, so dass die Römer auf den Rat der Wahrsager sein Bild zu zerschlagen und ins Meer zu werfen beschlossen (Cassius Dio frag. 216; 89 Reimar).

Für das Zaubergebet aber waren diese „minae" immer charakteristisch; darauf verweisen auch folgende Verse aus dem Carmen contra paganos, Baehrens, Poëtae Latini Minores III. 292 v. 117 sq. „... mola et manibus coniunx altaria supplex / ... cumulat donis votaque in limine templi / solvere dis deabusque parat superisque minatur / carminibus magicis cupiens Acheronta movere." Hier also bezieht sich der Dichter auf eine Totenbeschwörung, nie fehlen ἀπειλαί.

§. 793. Diese Drohungen, besonders wenn sie gegen die gewaltigsten Gottheiten, wie Sonne und Mond ausgestossen wurden, mussten natürlich bei nüchterner veranlagten Leuten Widerspruch hervorrufen.

So sagt Porphyrius Epist. ad Anebon. apud Euseb. Praep. evang. V 3 sq. I p. 229-30 Dind. c. 30-1 Parthey p. XXXIX. im Anschluss an seine Worte über die βάρβαρα καὶ ἄσημα ὀνόματα: πολλῷ δὲ τούτων ἀλογώτερον τὸ μὴ δαίμονι, εἰ τύχοι, ἢ ψυχῇ τεθνηκότος, αὐτῷ δὲ τῷ βασιλεῖ Ἡλίῳ ἢ Σελήνῃ ἢ τινι τῶν κατ' οὐρανὸν ἄνθρωπον τῷ τυχόντι ὑποχείριον ἀπειλὰς προσφέροντα ἐκφοβεῖν, ψευδόμενον, ἵν' ἐκεῖνοι ἀληθεύωσι· τὸ γὰρ λέγειν [τοιαύτας ἀπειλὰς] τίνα οὐχ ὑπερβολὴν ἐμπληξίας μὲν τῷ ἀπειλοῦντι, ἃ μήτε οἶδε μήτε δύναται, καταλείπει, ταπεινότητος δὲ τοῖς δεδοικόσιν οὕτω κενὸν φόβον καὶ πλάσματα ὡς κομιδῇ παῖδες ἀνό-

ητοι, Auch auf diesen Angriff hat der sogenannte Iamblichus geantwortet; damit aber seine Abwehr verständlich wird, muss ich auch seine Ansichten vom Wesen jedes Gebetes und der magischen Anrufungen überhaupt dem Sinne nach wiedergeben, Ansichten, die sich von den landläufigen Auffassungen sehr stark unterscheiden, ihnen geradezu entgegengesetzt sind, aber eine entschieden höhere ethische Wertung des Gebetes verraten, als sie sonst im Altertum geherrscht zu haben scheint. Iamblichus selbst stellt nämlich als Fundamentalsatz die Behauptung auf, die Götter und die höheren Daemonenklassen seien durch das menschliche Wort völlig unafficierbar. Dieser Satz macht scheinbar alle Theurgie und Magie zunichte. Und doch versteht es Iamblichus, gerade diesen Satz als Hauptargument für die Stichhaltigkeit der Theurgie, der höchsten Stufe der Magie, in's Treffen zu führen. Seine hochinteressanten Ausführungen besagen inhaltlich Folgendes:

§. 794. Alle Götter und höheren Klassen der κρείττονα γένη sind ἀπαθεῖς und ἄτρεπτοι, d.h. unerregbar und unerschütterlich, jeder Beeinflussung völlig unzugänglich. Geben wir die Richtigkeit dieses Satzes zu, so erhebt sich sofort die Frage: „Wie kommt es, dass trotzdem bei dem Gottesdienst (ἐν ταῖς ἱερουργίαις) so viele Handlungen vorgenommen werden, die offenbar direct auf die Götter Bezug haben und auf sie Einfluss nehmen sollen? Alle diese Handlungen, lautet die Antwort, sind entweder bloss als symbolisch aufzufassen oder als bildlich oder werden bloss zur Ehrung der höheren Geschlechter vorgenommen, manche auch bloss zum Zwecke unserer Reinigung und Heiligung. Sie haben demnach bloss auf uns, die sterblichen Menschen, Bezug, nicht aber auf die höheren Geschlechter. Denn der ganze Gottesdienst wird überhaupt nur unsertwegen vorgenommen, zu unserem Nutzen und Frommen, nicht aber etwa zu dem der Götter und höheren Geschlechter. Denn diese selbst stehen so unendlich hoch über uns und der ganzen Schöpfung, dass es unsinnig ist anzunehmen, dass der Gottesdienst zu ihrer Förderung geschehe: dann wäre das Geschöpf über dem Schöpfer!

Der Gottesdienst gilt also bloss für uns: wir sollen durch ihn gereinigt und so dem Reinen, Göttlichen näher gebracht werden; wir, die wir mit Leidenschaften behaftet, ἐμπαθεῖς, sind, sollen dadurch dem Leidenschaftslosen, ἀπαθές, dem Göttlichen, ähnlich werden. Diese Reinigung ist auch dann ins Auge gefasst, wenn beim Gottesdienst z.B. in den Mysterien, auch schändliche Dinge und Leidenschaften vorgeführt werden, als hätten sie sich an den Göttern selbst gezeigt: dadurch sollen wie beim Anhören einer Tragödie die Leidenschaften in uns selbst geläutert, gemässigt und nach Möglichkeit ausgetilgt werden (De Myster. I 11 p. 37-40 cf. Aristoteles, Poëtik c. 6).

Wie steht es aber mit den κλήσεις, den Herbeirufungen, der höheren Geschlechter, besonders der Götter? Denn wenn die Götter auf solche κλήσεις hören und sich durch sie veranlasst sehen herbeizukommen, folgt da nicht daraus, dass sie doch der Beeinflussung, ja sogar dem Zwang ausgesetzt sind? Dieser Einwand ist falsch, unbegründet. Denn auch hier handelt es sich keineswegs um eine Beeinflussung oder gar Nötigung der Götter: denn alle Erscheinungen von Göttern und Daemonen erfolgen ganz freiwillig, nur infolge der unendlichen Liebe und Mitleids der Götter und Dæmonen mit den Sterblichen. Trotzdem sind diese κλήσεις eine notwendige Voraussetzung.

Sie haben jedoch nicht den Zweck, Götter und Dæmonen zu uns herabzuziehen, sondern im Gegenteil, uns zu ihnen zu erheben, uns für diese Erscheinungen des Göttlichen würdig, überhaupt erst empfänglich zu machen. Denn durch diese κλήσεις werden wir gereinigt, in gewissem Grade von der Schöpfung und ihren πάθη, ihren Beeinflussungen, Leidenschaften und Mängeln befreit und so den höheren Geschlechtern angeglichen. Daher sind die ὀνόματα und σύμβολα, die in diesen κλήσεις genannt werden, nicht etwa Zwangsmittel, welche die Götter und Dæmonen zu uns herabziehen (κατάγωγα), sondern im Gegenteil Mittel, die uns zu ihnen emporheben (ἀνάγωγα I 12 p. 40-2.) Dasselbe gilt nicht nur bezüglich des Kultgebetes (εὐχή) und der sogenannten Litaneien, λιτανεῖαι (wohl Hymnen oder Gebete nach Art der orphischen Hymnen), sondern ganz besonders auch bezüglich des sogenannten Götterzwangs, der ἀνάγκαι θεῶν: all das hat nicht den Zweck, Götter und Dæmonen irgendwie zu beeinflussen, sondern vielmehr uns für die Beeinflussung von Seiten der Götter und Dæmonen empfänglich zu machen, uns zu ihnen emporzuheben und so eine Verbindung zwischen uns und den höheren Geschlechtern herzustellen (I 14-15 p. 44-9; dieselben Gedanken auch III 18 p. 145-7). Denn alle Güter, welche die Götter den Menschen zukommen lassen, schenken sie den Würdigen nur aus Güte, indem sie sich der Bemühungen der Priester erbarmen und weil sie diejenigen lieben, die sie selbst geschaffen, ernährt und belehrt haben. §. 795. Dasselbe gilt auch bezüglich der höheren Dæmonen, die mit Vernunft begabt und ihrem Wesen nach gut sind wie die Götter. Denn diese höheren Dæmonen unterscheiden kraft ihrer Vernunft und Einsicht zwischen Gut und Böse und raten, was man tun und unterlassen müsse; sie helfen auch beim gerechten Handeln und verhindern Unrecht tun. Aber auch bezüglich dieser höheren, vernunftbegabten Daemonen haben die κλήσεις und ἀνάγκαι nicht den Charakter von Zwangsmitteln, denn auch sie stehen über jeder Beeinflussung und zwangsweisen Nötigung von Seiten der Menschen.

§. 796. Anders dagegen steht es um die niederen Dæmonen, um jene πνεύματα, denen das Unterscheidungsvermögen zwischen Gut und Böse abgeht, da sie nicht vernunftbegabt sind; denn diese niederen Dæmonen können sich immer nur in einer einzigen Richtung betätigen, nämlich immer nur in der Ausübung jener Function, die ihnen vom Schicksal

zugeteilt wurde: sie haben nur die Fähigkeit, entweder zu schaden und zu trennen oder zu nützen und zu vereinigen und zwar hauptsächlich nur hinsichtlich der sichtbaren Schöpfung, das Unterscheidungsvermögen zwischen Gut und Böse aber geht ihnen ab, damit auch zugleich die Wahl in ihrer Betätigung. Auf diese niedrigen (Stoff-) Dæmonen – s. oben §. 244 – erstrecken sich allein die Befehle der Menschen (IV. 1. p. 181 sq.).

§. 797. Wiederholt kann man nun Drohungen hören, wie etwa: „Ich werde den Himmel zerschmettern" oder „ich werde die Geheimnisse der Isis enthüllen" oder „ich werde das Geheimnis von Abydos verraten (wo das Mysterium des Todes und der Auferstehung des Osiris mystisch-dramatisch gefeiert wurde; cf. Erman, Rel. p. 64-5, Plutarch De Iside 79 deutet die Geheimlehre an), oder „ich werde die Baris (die Sonnenbarke b3rj) zum Stehen bringen" oder endlich „ich werde die Glieder des Osiris dem Typhon preisgeben" oder Ähnliches dieser Art. Bei solchen Drohungen darf man ja nicht annehmen, dass sie gegen Sonne und Mond (Osiris und Isis) oder überhaupt gegen irgendeinen der himmlischen Götter gerichtet sind; denn das anzunehmen wäre verrückt. Diese Drohungen richten sich vielmehr gegen jene Mittelwesen (Daemonen, πνεύματα), die nicht über Verstand und Unterscheidungsgabe verfügen. Deshalb können sie auch nicht Wahres von Falschem, Mögliches von Unmöglichem unterscheiden (s. oben § 244). Diese ἄλογοι δαίμονες, vernunftlosen Dæmonen lassen sich durch solche Drohungen einschüchtern: denn sie sind so geartet, dass sie sich durch heftige Worte und anderes dieser Art schrecken lassen, da sie bloss über eine leicht zu erschütternde und wegen ihrer Urteilslosigkeit haltlose Vorstellungskraft verfügen (VI. 5-7 p. 245-9).

§. 798. Dazu kommt, dass der Priester durch die Kraft der geheimen Symbole im Besitze einer Macht ist, die über Menschliches hinausgeht, denn seine Seele wird ja durch diese Symbole emporgehoben über alles Menschliche hinaus und den Göttern genähert; daher vermag er wirklich Befehle auszusprechen, die stärker sind als sie sonst ein Mensch auszusprechen vermag. Auch spricht er diese Drohungen nicht aus, als wollte er sie wirklich ausführen, sondern bloss in der Absicht, jenen Mittelwesen klar zu machen, über welch übermenschliche Macht er jetzt verfügt wegen seiner Anähnlichung an die Götter und der Verbindung mit ihnen.

§. 799. Das Wichtigste aber ist Folgendes: Jene Mittelwesen, gegen welche diese Drohungen gerichtet sind, diese sind zwar über die ganze Welt verteilt, doch ist jedem dieser Daemonen ein bestimmter Bezirk zugeteilt, den er zu verwalten, zu behüten und zu bewahren hat. Solcher Art sind z. B. die Luft- und Erddaemonen, welche für die Unerschütterlichkeit und Unveränderlichkeit des Weltgebäudes zu sorgen haben (VI. 6-7 p. 246-9). Diese Unerschütterlichkeit des Weltgebäudes aber beruht gerade auf dem, was der Drohende zu schädigen, zu verändern, zu vernichten oder zu profanieren droht, wenn ihm jene Dæmonen nicht willfährig sein sollten: denn vermöge der Sympathie bleibt die Weltordnung so lange ungestört, als die wohltätige Macht des Osiris rein und unversehrt erhalten bleibt und nicht durch Aufruhr, Unruhe und Unordnung durcheinandergebracht wird; ebenso bleibt das Leben des Alls und Aller rein und immer unversehrt, solange die Leben erzeugenden und Formen belebenden Principien, die in der Isis verborgen ruhen, nicht herabsteigen in die sichtbare Körperwelt, ebenso bleibt alles unerschüttert und sich selbst immer von neuem erzeugend, solange der Lauf des Sonnenschiffs nicht gehemmt wird und ebenso auch endlich alles ungeschädigt und vollkommen, solange die Geheimnisse von Abydos nicht aufgedeckt und profaniert werden. Darauf also, dass was geheim ist, auch geheim bleibe, und vor Allem, dass die geheime Wesenheit der Götter nie verraten werde, darauf beruht das Heil der Welt. Die Erddaemonen d. h. die Elementardaemonen, die Dæmonen der Erde, des Wassers, der Luft, die können es nun nicht einmal hören, dass dieses Verhältnis geändert oder vernichtet werden soll (jedenfalls deshalb, weil ihre eigene Existenz mit der des Weltalls unlösbar verknüpft ist, so dass sich also jene Drohungen direkt gegen ihre eigene Existenz richten). An die Götter aber, ebenso die Erzengel und Engel reichen diese Drohungen nicht heran. Deshalb finden sie sich nicht bei den Chaldaeern, die genau zwischen Göttern und Daemonen unterscheiden, wohl aber bei den Ägyptern, die infolge ihrer symbolischen Auffassung oft auch Götter und Daemonen miteinander vermischen. "Als Ergänzung möge noch die schöne Stelle über die Bedeutung und Wirkung des Gebetes folgen (De Myster. V 26 p. 237-40). „Das Gebet stellt zwischen dem Göttlichen und Menschlichen eine Verbindung her; es verschafft dem Menschlichen Förderung und zwar nicht bloss dem einzelnen Menschen, sondern auch ganzen Völkern und Staaten; es begründet eine gewisse Freundschaft zwischen Göttern und Menschen, vermittelt uns reiche Gaben von seiten der Götter und bewirkt endlich sogar das selige Ausruhen in der Gottheit. Die häufige Wiederholung des Gebetes belehrt uns auch über das Wesen der Götter und macht die Seele für die Aufnahme des Göttlichen geeigneter, denn das Gebet gewöhnt uns an den Glanz des Gotteslichtes, vermindert unsere eigene Schwäche und hebt unsere Seele allmählich nach oben; denn es reinigt unsere Seele von alledem, was der Gottheit zuwider ist. Daher bildet das Gebet auch die notwendige Ergänzung des Opfers und beides ist für sich allein unwirksam.

§. 800. Auch Psellus kennt diese Grundsätze, die er kurz folgendermaßen ausspricht: πάντα τὰ δαιμόνια φῦλα θράσους καὶ δειλίας ἔμπλεα εἶναι, πλέον δὲ δὴ τῶν ἄλλων τὰ πρόσυλα. τὰ μὲν γὰρ ἀέρια περίνοιαν κεκτημένα πλείστην, ἂν ἐπιτιμᾷ τις, τὸν γοῦν ἐπιτιμῶντα διακρίνειν οἶδε καὶ τῶν ἐνοχλουμένων (von den Besessenen) οὐκ ἀπαλλάττεται ἄλλως, εἰ μὴ οὗτος (der Exorcist) ὅσιός τε εἴη τὰ πρὸς θεὸν καὶ ὄνομα τοῦ θεοῦ λόγου τὸ φρικτὸν ἐπάδοι σὺν δυνάμει θείᾳ. ταῦτα δὲ δηλαδὴ τὰ πρόσυλα δεδιότα τὴν εἰς τὰς ἀβύσσους καὶ τὴν εἰς τοὺς ὑποχθονίους τόπους ἀποπομπὴν ἔτι τε τοὺς ἀγγέλους τοὺς εἰς αὐτοὺς ἀποπεμπομένους, ὁπότε τις ἀπειλοίη τούτοις τὴν εἰς ἐκείνους τοὺς τόπους ἀπαγωγὴν καὶ τὰς τῶν εἰς τοῦτο τεταγμένων ἀγγέλων ἐπιλέγοι κλήσεις, δέδιε καὶ ταράττεται λίαν. ὑπ' ἀνοίας γὰρ οὐδὲ τὸν ἀπειλοῦντα δύναται διακρίνειν. ἀλλὰ κἂν γραῦς τις εἴη, κἂν ἀγέρωχόν τι γερόντιον

ταύτας σχεδιάζον τὰς ἀπειλάς, δέος αὐτὰ λαμβάνει καὶ ἀπαλλάττεται πολλάκις ὡς ταῦτα δυναμένων τῶν ἀπειλούντων εἰς τέλος ἐξενεγκεῖν· οὕτως ἐστὶ περιδεῆ καὶ ἀδιάκριτα.

§. 801. Porphyrius dagegen folgte der landläufigen Ansicht, dass diese ὀνόματα, λόγοι und ἀπειλαί einen unwiderstehlichen Zwang sogar auf die Götter ausübten und diese dann auch nötigten, den Beschwörern Auskünfte über die Zukunft zu erteilen, wenn ihnen dies durch die Constellation und Ἀνάγκη einfach unmöglich war. In diesem Falle konnten sich die vergewaltigten Götter nicht anders helfen, als dass sie irgendetwas zusammenlogen und den Befragenden als Orakel mitteilten, nur um von dem schrecklichen Zauberzwang wieder befreit zu werden; doch waren manche von ihnen ehrlich genug, selbst einzugestehen, dass ihre Mitteilungen Lügen seien; die Stelle (ein Fragment aus „De hauriendа ex oraculis philosophia" bei Philoponos, De opificio mundi IV.20 cf. Wolff, Fragmenta p. 169 nr. 13, 170. 175 sq.) lautet: παρὰ τὴν ἀμαθίαν τῶν καλούντων βιαζόμενοι ὑπ' αὐτῶν οἱ θεοὶ παρὰ μοῖραν διὰ τὴν βίαν τῶν ἐπανάγκων ἄκοντες λέγειν τι τῶν ἠγνοημένων αὐτοῖς συνελαύνονται κἀντεῦθεν ψευδῆ τὰ μαντεῖα γίνεται. πολλάκις δὲ καὶ αὐτὸ τοῦτο προλέγουσιν, ὅτι ψεύσονται· εἶπεν γοῦν ὁ Ἀπόλλων ποτὲ τῆς περιστάσεως τοῦ περιέχοντος πονηρᾶς οὔσης ... εἰπεῖν τι βιαζόμενος ... „Λῦε βίην κάρτος τε λόγων, ψευδηγόρα λέξω." καὶ ἄλλος δή τις κληθεὶς τῶν θεῶν ἔφη: „Σήμερον οὐκ ἐπέοικε λέγειν ἄστρων ὁδὸν ἱερήν· / ἕδρανα μαντοσύνης γὰρ ἐν ἄστρασι νῦν πεπέδηται." ἥτε Ἑκάτη κληθεῖσα ἐν τοιαύτῃ καταστάσει τοῦ περιέχοντος φησιν: „Οὐ λαλέω, κλείσω δὲ πύλας δολιχοῖο φάρυγγος· / νυκτὸς γὰρ κέντροις ἀχρειοτάτοις προσελαύνει / Τιτηνὶς κερόεσσα θεὴ κακὸν Ἄρη ἰδοῦσα." καὶ πάλιν φησὶ τινῶν εἰπόντων, εἰ καὶ αὐτοὶ οἱ θεοὶ ὑπὸ τὴν εἱμαρμένην εἰσίν, ὅτι φυλάττονται ταῦτα, ἐπήγαγε: „Λυέσθω φύσεως δεσμά, ἵνα σοῖσι πίθωμαι."

So ist also der Magier gezwungen, zuerst die Schicksalsmacht aufzuheben; aber auch das gewährleistete die „heilige Magie."

5. Kapitel.

Die Anwendung der sympathisch-symbolischen Tiere, Pflanzen und Minerale im Zauber in Verbindung mit den immateriellen Zwangsmitteln (den Namen und Formeln): Zaubersalben, -Räucherwerk, -Tinten, -Statuetten, -Zeichnungen (die Weihung der gottbeseelten Statuen in Kult und Zauber), die sogenannten Zaubercharaktere.

§. 802. Alle besprochenen Sympathiemittel, sowohl die materiellen (Tiere, Pflanzen, Steine), als auch die immateriellen (die „Namen" und Formeln, die Vocale und unarticulierten Laute) werden fast nie für sich allein, sondern immer mit einander combiniert angewendet: zum materiellen σύμβολον tritt fast immer das immaterielle, wenn sich auch die höchste Art der magischen Divination, die theurgische (v. II §. 44), möglichst von den materiellen Sympathiemitteln frei zu machen versuchte (I. 396. II. 120)

§. 803. Dazu kommt bezüglich der materiellen σύμβολα noch folgendes: nur selten wird das materielle Mittel in der Form verwendet, welche die Natur selbst bietet, nur selten genügt es, ein bestimmtes Tier (oder einen Tierteil), eine bestimmte Pflanze, einen bestimmten Stein während der πρᾶξις so wie er ist, zu verwenden: gewöhnlich müssen alle diese Dinge erst praepariert werden, vor allem die so wichtigen Sympathiepflanzen und -Minerale. Erst dann folgt ihre combinierte Anwendung. Auch werden sie meist verdampft, da man ja die Götter und Daemonen sich als pneumatische, d.h. als luft- oder aetherartige Wesen vorstellte, zu denen bloss der ἀτμός der verdampfenden Sympathiemittel emporsteigen und sich mit ihnen verbinden kann; denn das ist die Auffassung der Magier gewesen trotz der Einwendungen des Theurgen Iamblichus (cf. § 870). Aus diesem Grunde gibt es fast kein Zauberrecept, das nicht Bestimmungen bezüglich des ἐπίθυμα, des Rauchopfers, enthielte und meist sind diese Bestimmungen bis ins kleinste Detail geltend; hiefür einige Belege: Papyr. Paris 1308 sq. (Anrufung des „Bären"-Gestirns, der ἄρκτος (v. II. 337): ἐπίθυμα τῆς πράξεως· λιβάνου δραχμαὶ τέσσαρες, ζμύρνης δύο, κασίας, φύλλα πεπέρεως λευκοῦ ἀνὰ οὐγκίας δύο, βδελλίου δραχμὴ μία, ἀνθερικοῦ σπέρματος δραχμὴ μία, ἀμώμου, κρόκου, στύρακος, τερεβίνθης ἀνὰ δραχμὰς δύο, ἀρτεμισίας δραχμὴ μία, κατανάγκης βοτάνης, κῦφι (v. § 543), ἱερατικὸς ἐγκέφαλος κριοῦ μέλανος ὅλος· οἴνῳ Μενδησίῳ καὶ μέλιτι ἀναλάμβανε καὶ ποίει κολλούρια. L. 1331 sq. (Ἀρκτικὴ δύναμις πάντα ποιοῦσα): λαβὼν ὄνου μέλανος στέαρ καὶ αἰγὸς ποικίλης στέαρ καὶ ταύρου μέλανος στέαρ καὶ κύμινον Αἰθιοπικὸν ἀμφότερα μίξον καὶ ἐπίθυε πρὸς ἄρκτον, ἔχων φυλακτήριον τῶν αὐτῶν ζώων τρίχας πλοκίσας [em. Kropatscheck Diss. 22, P. πρω (corr. πλω)-κίσας] σειράν, ἥνπερ ὡς διάδημα φόρει περὶ τὴν κεφαλήν etc. l. 1829: ἔστιν δὲ τὸ ἐπίθυμα τὸ ἐμψυχοῦν (cf. §. 809) τὸν Ἔρωτα (die Zauberstatuette) καὶ ὅλην τὴν πρᾶξιν· μάννης δραχμαὶ δύο, στύρακος δραχμαὶ τέσσαρες, ὀπίου δραχμαὶ τέσσαρες, ζμύρνη, λίβανος, κρόκος, βδέλλα ἀνὰ ἡμίδραχμον, ἰσχὰς λιπαρά· μίξας ἀνάλαμβανε οἴνῳ εὐώδει πάντα ἴσα καὶ χρῶ εἰς τὴν πρᾶξιν. L. 2455-70 = 2683-93 = 2874-77. cf. oben p. 103., L. 2674-83 = 2871-4: cf. oben §. 421; l. 2708 sq.:

(Ἀγωγή): λαβὼν κύμινον Αἰθιοπικὸν καὶ αἰγὸς ποικίλης στέαρ καὶ ὁμοῦ ποιήσας ἐπίθυμα, ἐπίθυε πρὸς σελήνην ιγ ιδ, ἐπὶ γηίνου θυμιατηρίου ἐπὶ δώματος ὑψηλοῦ ἐπὶ ἀνθράκων. L. 2891 sq. Ἀγωγὴ πρὸς τὸν ἀστέρα τῆς Ἀφροδίτης· ἐπίθυμα· περιστερᾶς λευκῆς αἷμα καὶ στέαρ ζμύρνη καὶ ὀπτῆ ἀρτεμισία ὁμοῦ ποίει κολλούρια καὶ ἐπίθυε πρὸς τὸν ἀστέρα ἐπὶ ἀμπελίνων ξύλων ἢ ἀνθράκων ἔχε δὲ καὶ ἐγκέφαλον γυπὸς εἰς τὸν ἐπάναγκον, ἵνα ἐπιθύῃς (cf. §. 875) L. 3095-6: ἐπίθυε δὲ τῷ θεῷ σφάγνον μετὰ αἰλούρου (Dieterich Abraxas p. 79; P. σιλουρου) καρδίας καὶ κόπρου ἱππίας. Lond. 46 l. 297-8 ἐπίθυε ζμύρνην καὶ λίβανον καὶ γλῶτταν βατράχου. Lond. 121 l. 441 sq. (eine Bleiplatte wird mit dem Befehle des Magiers an den Daemon beschrieben; dann ist sie zu weihen d. h. zum Sympathiemittel zu machen) ἐν ἀρώμασιν οἷον ζμύρνᾳ (sic), βδέλλη, στύρακι καὶ ἀλόῃ καὶ μετὰ ἰλύος παρὰ ποταμοῦ. l. 492 sq. λαβὼν ῥύπου ἀπὸ τοῦ σανδαλίου καὶ ῥητίνης καὶ κόπρου περιστερᾶς λευκῆς ἴσα ἴσων ἐπίθυε πρὸς τὴν ἄρκτον. l. 547-8 ἐπιθύων ἐπ' ἀνθράκων δρυΐνων κῦφι ἱερατικόν, ᾧ μεμίχθω κριοῦ ὁλομέλανος ἐγκέφαλος καὶ καταναγκης ἄλευρα. Papyr. Berol. I. l. 285-6 ἔστιν δὲ τὸ ἐπίθυμα λύκου ὀφθαλμός, στύραξ, κιννάμωμον, βδέλλα καὶ ὅτι ἔντιμον ἐν τοῖς ἀρώμασιν (cf. Kroll, Philol. 54 p. 565). Cf. auch Pap. Leid. W. col. I l. 12 sq. = col. IX. l. 29 sq.

§. 804. Da nun sehr häufig die „Namen" und Formeln, ferner allerlei Zauberfiguren und Zauberzeichen (χαρακτῆρες) auf allerhand Material geschrieben und gezeichnet werden müssen, ist es selbstverständlich, dass man auch bei den hiezu verwendeten Tinten, μέλανα, auf die Eigenart dessen, auf den man auf diesem Wege gewinnen will, Rücksicht nehmen, d. h. die Gesetze der Sympathie und Antipathie wohl beachten muss. Daher dürfen nur ganz bestimmte, dem Wesen des Gerufenen angepasste, ihm sympathische Ingredienzen verwendet werden; hierin geben die Zauberpapyri bis in's Kleinste gehende Anweisungen.

So kennt der Papyr. Leid. V col. III. 23 sq. ein von einem Ἡμέριος stammendes Recept für eine Tinte, die dem bösen Typhon-Seth sympathisch ist: Τυφωνίου μέλανος γραφή· Ἀνεμώνης, τρωγλίτιδος (nämlich ζμύρνης), χυλοῦ κινάρας, σπέρματος ἀκάνθου Αἰγυπτίας, μίλτου Τυφῶνος, ἀσβέστου κονίας, ἀρτεμισίας μονοκλώνου, κόμμεως ὀμβρίου (letzteres als Bindemittel) Der wichtigste Bestandteil ist zweifellos die μίλτος, der Mennig, Minium Pb_3O_4, das feurig gelblichrote Bleioxyd, eine Verbindung von 65,1 Teilen Bleioxyd mit 34,9 Teilen Bleihyperoxyd, auch im Papyr. Paris 2220 wird eine dort angegebene Tinte erst durch Hinzuschütten von μιλτάριον Τυφῶνος geeignet, für einen Schadenzauber, einen κάτοχος, zu wirken, der ganz offensichtlich an den bösen Seth-Typhon gerichtet ist, da die als Zauberformel verwendeten Homerverse auf ein ὄστρακον ἀπὸ θαλάσσης zu schreiben sind (s. oben §. 657). Die Zuteilung des Mennigs an Typhon aber erklärt sich ohne weiteres aus seiner „bösen, roten, typhonischen Farbe (s. oben §. 615) und auch aus seiner Gewinnung aus dem Blei, das bloss bösartigen Göttern und Dæmonen eignet (s. oben §. 608 sq.). Darauf geht es auch zurück, dass man bei Lychno- und Lekanomantien, die an die dem Typhon feindlichen Lichtgötter gerichtet sind, immer nur „nicht mit Mennig gefärbte (ἀμίλτωτοι) Leuchter und Becken verwenden darf (cf. Wessely's Indices). Aus der Fülle der Tintenrecepte seien folgende herausgehoben: Papyr. Paris 2003 sq. (Totenbeschwörung) τὸ δὲ μέλαν· αἷμα δρακόντιον καὶ αἰθάλη χρυσοχοϊκή. 2099 sq. (Totenbeschwörung mit Hilfe des Typhon als Herrn der νεκυδαίμονες) ἔστιν δὲ τὰ μελάνια τῆς πραγματείας τάδε· καταγράφεται δὲ ὁ μὲν ὑμὴν [ὄνειος, die Eselshaut] αἵματι ὀνείῳ ἀπὸ καρδίας ἐσφαγμένῳ, ᾧ συμμίσγεται αἰθάλη χαλκέως· τὸ δὲ τῆς καλπάσσου (= καρπάσου) φύλλον αἵματι ἱερακίῳ ᾧ συμμίσγεται αἰθάλη χρυσοχόου· τὸ δὲ τοῦ ἱερατικοῦ χάρτου αἵματι (cf. Programm Hernals. Gymnasium 1889. 15) ἐγχέλεως ᾧ συμμίσγεται ἀκακία (cf. unten II §. 365). L. 2142 sq. γράφε εἰς φύλλον καλπάσου ταῦτα: „Αξηλβαλεμαχω" γράμματα δώδεκα μέλαν· ζμύρνης κεκαυμένης καὶ ὠμῆς χυλὸς ἀρτεμισίας καὶ ἀειζώου καὶ καλπάσου· γράψον καὶ ἐνστόμισον. l. 3199-3204: σκευὴ μέλανος ἐν ᾧ δεῖ γράφειν τοὺς καλάμους καὶ τὸ ἐλλύχνιον· ἀρτεμισία μονόκλωνος κατανάγκη οὖσα, φοινίκων Νικολάων τρεῖς, Καρικαὶ ἰσχάδες τρεῖς, αἰθάλη χρυσοχοϊκή, θάλλοι φοίνικος ἀρσενικοῦ τρεῖς, ἀφρὸς θαλάσσης. Lond. 121 l. 230-4 cf. unten II. §. 185; l. 718-20 (ἀγρυπνητικὸν διὰ νυκτερίδος) αἵματι μελαίνης βοὸς ἢ αἰγὸς ἢ Τυφωνίῳ (sc. μέλανι), ἐξαιρέτως δὲ αἰγός, γράφε ἐπὶ τῆς δεξιᾶς πτέρυγος. Lond. 122 l. 70 sq. cf. unten II. §. 185; Berol. I. l. 243 a sq.: ἔστιν δὲ καὶ τοῦ μελανίου ἡ σκευὴ <τοιαύτη>· τρωγλῖτις ζμύρνης τέσσαρας, ἰσχάδας Καρικὰς τρεῖς, φοινίκων Νικολάων ὀστέα ἑπτά, στροβίλια ἄβραχα ἑπτά, ἀρτεμισίας μονοκλώνου καρδίας ἑπτά, ἴβεως Ἑρμαϊκῆς (cf. oben §. 435) πτερὰ ἑπτά, ὕδωρ πηγαῖον· ταῦτα καύσας ποίει καὶ γράφε. Berol. II. 34 sq. cf. unten II. §. 191 – Leiden. W. col. X. 41 sq.

Die gewöhnlichste, einfachste, unzählige Male vorgeschriebene Zaubertinte aber ist das ζμυρνόμελαν, die „Myrrhentinte."

§. 805. Eine wichtige Rolle aber spielten die materiellen σύμβολα, die Sympathiemittel aus allen Naturreichen, bei der Herstellung der so oft erwähnten Zauberstatuetten und Zauberfiguren (Zauberzeichnungen): Es lag sehr nahe auf all' die Götter, die beschworen werden sollten, schon dadurch einen magischen Zwang auszuüben, dass man bei der πρᾶξις den betreffenden Gott entweder plastisch in einer Zauberstatuette oder flächenhaft wenigstens in einer Zauberfigur (Zauberzeichnung) in effigie zwang, die Formeln, Befehle, Wünsche des Magiers anzuhören.

Den gleichen Zweck verfolgte man ja auch bei der Aufstellung der Götterstatuen in den Tempeln. Man war überzeugt, dass sich die so dargestellte Gottheit in ihrem ἄγαλμα niederlasse und es beseele, was allerdings nicht von jeder Götterstatue schlechthin angenommen wurde. Die „Beseelung" der Statue war vielmehr an eine Reihe von Bedingungen geknüpft, deren Kenntnis einen wichtigen Teil der ἱερατικὴ ἐπιστήμη der Priester und auch der Theurgen bildete. Darüber schrieben Porphyrius

und Iamblichus, die beide ein Werk Περὶ ἀγαλμάτων verfassten, von denen das erstere, das des Porphyrius, wenigstens teilweise bei Eusebius in der Προπαρασκευὴ εὐαγγελικὴ erhalten ist; er stützte sich darin vielfach auf den Stoiker Chairemon und widmete besondere Aufmerksamkeit den Götterbildern der Ägypter (Börtzler, Die Schrift des Porphyr. von den Götterbildern, Diss. Erlangen 1903). Die Schrift des Iamblichus dagegen, die Photios noch las (cod. 215 p. 173 b 4 sq.) und gegen die der Christ Ioannes Philoponos unter Iustinian eine Gegenschrift richtete (auch Arnobius bekämpfte diese Lehre cf. z. B. VI cap. 17, und schon Cicero De natura deor. II. 17; Creuzer Symbolik [2] I. 178-9), ist vollständig verloren. Doch kommt Iamblichus auch in seinen erhaltenen Schriften manchmal auf diese Dinge zurück, ebenso auch ganz besonders Proclus, was zur Genüge beweist, wie sehr die Neuplatoniker von der Richtigkeit und Wichtigkeit dieses Dogmas von den ἔμψυχα ἀγάλματα überzeugt waren. Aber auch die apokryphen orphischen Schriften, die Oracula Chaldaica und der Hermes Trismegistus kennen das sehr wohl als einen der Fundamentalsätze der Theurgie. All das reicht natürlich um Jahrhunderte zurück und deckt sich, soweit man die erhaltenen Splitter dieser untergegangenen theosophisch-theurgischen Literatur überblicken kann, genau mit den Zauberpapyri.

§. 806. Die erste und natürlichste Voraussetzung ist, dass man die betreffende Gottheit so darstellt, wie sie der Mythus beschreibt; dadurch aber, dass von derselben Gottheit nicht immer und überall dasselbe erzählt und geglaubt, ihr Wesen nicht gleich vorgestellt wurde, ergeben sich auch oft weitgehende Unterschiede in verschiedenen localen Kultbildern derselben Gottheit.

Ein handgreifliches Beispiel bieten die Kultbilder der grossen Zaubergöttin Hecate in Aegina, wo sie am höchsten verehrt wurde und Mysterien besass, die angeblich schon Orpheus gestiftet hatte, stand ein Schnitzbild der Göttin mit nur einem Kopf und einem Leib, das Myron gefertigt haben sollte (Pausanias II 30). Sonst wurde sie aber gewöhnlich mit 3 Köpfen und 3 zusammenhängenden Mädchenleibern dargestellt, nach Pausanias zuerst von Alkamenes, dessen berühmtes Kultbild auf der Akropolis zu Athen neben dem Tempel der Ungeflügelten Nike stand (II. 30). Die dreigestaltige Hekate (mittlerer Kopf Tier = Wolfskopf?) erscheint auf einem schwarzen Amuletstein im Louvre ed. E. Michon, Melanges d'archéol. et d'histoire 12, p. 422. Daremberg-Saglio Diction. 3, 1 p. 50 № 3741 v. unsere Abbildung 19. Die Dreigestalt entspricht dem alten Synkretismus Ἑκάτη-Σελήνη-Ἄρτεμις cf. z. B. Lydus De Mens. III 10 p. 44, oder Σελήνη-Ἄρτεμις-Κόρη (Περσεφόνη (v. z. B. Servius ad Aen. IV 511, Minucius Felix Octav. 22 der die Trivia deshalb „horrifica" nennt). Aber man stellte sie selbst vierköpfig dar und solche Statuen verdankten ihren Ursprung dem Grübeln der Mystiker der Spätzeit; denn Ioannes Lydus sagt (de mens. III. 8 p. 41-2 W.): καὶ τετρακέφαλον τὴν Ἑκάτην ὁ μυστικὸς παραδίδωσι λόγος διὰ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα· καὶ ἡ μὲν πυρίπνους τοῦ ἵππου κεφαλὴ δῆλον ὡς εἰς τὴν τοῦ πυρὸς σφαῖραν ἀναφέρεται, ἡ δὲ τοῦ ταύρου μυκωμένη δαιμόνιόν τινα μυκηθμὸν εἰς τὴν τοῦ ἀέρος, ἡ δὲ τοῦ ὕδρου πικρὰ καὶ ἄστατος φύσις εἰς τὴν τοῦ ὕδατος, ἡ δὲ τοῦ κυνὸς κολαστικὴ καὶ τιμωρὸς εἰς τὴν γῆν. Hekate ist hier nach alter Weise als Mondgöttin aufgefasst, vom Monde aber heisst es anschließend: σελήνη τῶν τεσσάρων στοιχείων κρατοῦσα, wozu ein chaldäisches Orakel (Kroll p. 30, 1) trefflich passt. Natürlich muss auch immer Gesichtsausdruck und Körperhaltung der Statue mit dem vorgestellten Charakter der Gottheit harmonieren: τῶν ἀγαλμάτων τὰ μὲν οἷον γελῶντα καὶ ἀνειμένα καὶ χορεύοντά πως ποιοῦσι, τὰ δ' αὐστηρὰ τῶν ὁρώντων καὶ βλοσυρὰ ἀναλόγως ταῖς τῶν θεῶν λήξεσι ταῖς ἐγκοσμίοις (ad Cratyl. 181 pag. 108). – Dazu kommen dann noch die Attribute, σύμβολα, die auf das Wesen ihrer Götter hindeuten; auch sie müssen natürlich mit dem Wesen des Dargestellten harmonieren und man darf einer Hecatefigur nicht statt der Fackeln einen Mercur- oder Aesculapstab in die Hand geben. Ausdrücklich sagt daher Proclus ad Rempubl. II p. 246 Kroll: ἐν τοῖς ἱεροῖς τοῖς ἀγάλμασιν ἄλλοις ἄλλα περιέκειτο συνθήματα τῶν κρειττόνων συνᾴδοντα τοῖς ἀγάλμασιν; das bezieht sich natürlich auch auf die Art und Farbe der Kleider der Götter und ihrer Statuen, von deren symbolischer Bedeutung in den Mythen Proclus im Vorangehenden viel zu sagen weiss. Ja gerade die richtige Anbringung dieser Attribute und vor allem der sonst nicht bekannten „geheimen" ermöglicht erst die Beseelung der Bilder: ἡ τελεστικὴ διὰ δή τινων συμβόλων καὶ ἀπορρήτων συνθημάτων τὰ τῇδε ἀγάλματα τοῖς θεοῖς ἀπεικάζει καὶ ἐπιτήδεια ποιεῖ πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θείων ἐλλάμψεων (Proclus Ad Cra-



Abb. 19. Die dreigestaltige Hekate. Amuletstein.

tyl. 51 pag. 19 Pasquali). Dass damit noch nicht eigentliche Sympathiemittel gemeint sind, sondern bloss Attribute, die solchen Götterstatuen zukamen, beweist eine andere Stelle desselben Proclus ad Cratyl. p. 28: οἱ τελεσταὶ (d. h. die Theurgen) συμπαθῆ ποιοῦντες τὰ τῇδε τοῖς θεοῖς χρῶνται τοῖς ὀργάνοις τούτοις (nämlich κερκίδι, σκήπτρῳ, κλειδί) ὡς συνθήμασι τῶν θείων δυνάμεων. An diese Attribute schon knüpfte man die Beseelung und daher auch die Wirkungsmöglichkeit der Götterbilder; so wird es begreiflich, dass sich die Römer nach der Eroberung Roms durch Alarich, a. 410, und Ablieferung des Schmuckes der Götterstatuen als Loskaufpreis darüber bitter beklagten τὰ τελεταῖς ἁγίαις καθιδρυθέντα ἐλαττωθείσης τῆς τελετῆς ἄψυχα εἶναι καὶ ἀνενέργητα (Zosimus 5, 41). Das bezog sich natürlich in erster Linie auf jene Attribute, welche die Götter selbst als ihre σύμβολα bezeichnet hatten. Auch hier will ich wieder nur für Hekate ein paar Belege beibringen. So sagt Porphyrius (περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφ. bei Eusebius Praepar. evangel. V 14.2 I pag. 234 Dindorf): ἔστι δὲ σύμβολα μὲν τῆς Ἑκάτης κηρὸς τρίχρωμος ἐκ λευκοῦ καὶ μέλανος καὶ ἐρυθροῦ συνεστὼς ἔχων τύπον Ἑκάτης φερούσης μάστιγα καὶ λαμπάδα καὶ ξίφος, περὶ ἣν εἱλείσθω δράκων· οὐρανοῦ δὲ ἀστέρες οἱ θαλάττιοι πρὸ τῶν θυρῶν πεπατταλευμένοι. λέγει δὲ ὁ Πάν· „τούσδε (die φάσματα) αὖ ἐλαύνετε / κηρὸν ἐν πυρὸς μένει / θέντες αἰόλου χροός· / λευκὸς ἔστω καὶ μέλας / καὶ τὸ πῦρ φαεσφόρον / ἄνθρακος πεφλεγμένου, / δεῖμα νερτέρων κυνῶν, / γλύμμα δεινὸν Ἑκάτης. / λαμπὰς ἔστω πρὸς χέρας / καὶ τὸ ξίφος ποίνιμον / καὶ δράκων περισταλὴς / ἄμμασιν κόρην κρατῶν / δεινὸν ἀμφὶ κρᾶτα θεὶς / αἰόλη τε κλεὶς ὁμοῦ / καὶ τὸ δαιμόνων κράτος / μάστιγος ψόφος πολύς. Aber auch Hekate selbst gab ihre σύμβολα in einem λόγιον an (Porphyr. bei Euseb. V 13₃ I pag. 233): καὶ ἡ Ἑκάτη δὲ περὶ ἑαυτῆς οὕτω φησίν: „Ἤδη μοι σύ γε πάντα ποίει· ξοάνῳ δ' ἄρ' ἐν αὐτῷ / μορφή μοι πέλεται Δημήτερος ἀγλαοκάρπου / εἵμασι παλλεύκοις, περὶ ποσσὶ δὲ χρυσοπέδιλος, / ἀμφὶ δέ τοι ζώνη δολιχοὶ θείουσι δράκοντες / ἴχνεσιν ἀχράντοισιν ἐφερπύζοντες, ἄνωθεν / αὐτῆς ἐκ κεφαλῆς ἀρτώμενοι ἐς πόδας ἄκρους / σπειρηδὸν περὶ πᾶσαν ἑλισσόμενοι κατὰ κόσμον." ὕλη δέ φησιν, „ἢ Παρίοιο λίθου ἢ εὐξέστου ἐλέφαντος." Doch trat sie auch als ἄξωνος auf (Psellus pag. 1152) und mit dem Bogen in der Hand als Hecate-Artemis λοχεία (Porphyr. III 11, 33 I. p. 137) und als Σελήνη, die Herbergsmutter der Totenseelen, mit dem Mohnkopf, μήκων, der das σύμβολον darstellt des πλῆθος τῶν εἰσοικιζομένων εἰς αὐτὴν ψυχῶν ὥσπερ εἰς πόλιν (Porphyr. III 11. 33 v. oben § 322); da aber auch die praeexistenten und auch die noch nicht dem Zwang der Wiedergeburten entrissenen Seelen von oder wenigstens durch die Mondsphaere auf die Erde hinabsteigen (v. oben §. 283), so stellte man sie nach „chaldaeischer" Lehre wohl auch mit einem Wasser sprudelnden Gefäss in der Rechten dar, welches τὴν πηγὴν τῶν ψυχῶν bedeutete (Psellus, De orac. chald. Sp. 1136). — Mit der Kleidung der geweihten Götterbilder befasste sich speciell eine orphische Schrift Ἱεροστολικά und Καταζωστικά (Suidas 'Ορφεύς cf. Lobeck Aglaopham. I. 371 sq.), aus der folgendes Fragment mitgeteilt sei, das sich auf die Kleidung des Dionysos-Bakchos bezieht (bei Macrob. Sat. I. 18. 22 = frag. 152 bei Abel p. 213 v. Lobeck, Aglaoph. I 727-8): Ταῦτά τε πάντα τελεῖν ἱερῇ σκευῇ πυκάσαντα / σῶμα θεοῦ, μίμημα περικλυτοῦ Ἠελίοιο. / πρῶτα μὲν οὖν φλογέαις ἐναλίγκιον ἀκτίνεσσι / πέπλον φοινίκεον πυρὶ εἴκελον ἀμφιβαλέσθαι. / αὐτὰρ ὕπερθε νεβροῖο παναίολον εὐρὺ καθάψαι / δέρμα πολυστίκτου θηρὸς κατὰ δεξιὸν ὦμον / ἄστρων δαιδαλέων μίμημ' ἱεροῦ τε πόλοιο. / εἶτα δ' ὕπερθε νεβρῆς χρύσεον ζωστῆρα βαλέσθαι / παμφανόωντα πέριξ στέρνων φορέειν μέγα σῆμα / εὐθύς, ὅτ' ἐκ περάτων γαίης Φαέθων ἀνορούων / χρυσέαις ἀκτῖσι βάλῃ ῥόον Ὠκεανοῖο, / αὐγὴ δ' ἄσπετος ᾖ, ἀνὰ δὲ δρόσῳ ἀμφιμιγεῖσα / μαρμαίρῃ δίνῃσιν ἑλισσομένη κατὰ κύκλον / πρόσθε θεοῦ· ζωστὴρ δ' ἄρ' ὑπὸ στέρνων ἀμετρήτων / φαίνεται Ὠκεάνου κύκλος, μέγα θαῦμα ἰδέσθαι.

Schon in dieser Stelle wird Dionysos-Bakchos mit dem Sonnengott verschmolzen, was sich auch in den σύμβολα seiner Statue ausdrücken muss. Die Zeit aber, die uns besonders beschäftigt, ist die Blütezeit des religiösen Synkretismus und so ist es ganz selbstverständlich, dass auch die Zauberstatuetten und -Figuren unserer Zauberpapyri wiederholt durch sehr heterogene Attribute den Zusammenfluss mehrerer Gottheiten in eine, die citierte, erweisen müssen. Auch für diesen Synkretismus, der unaufhaltsam dem Aufgehen aller Gottheiten in den einen Herrn der Schöpfung zudrängte, müssen λόγια die göttliche Grundlage geben; denn Ἀπόλλων ἔφη που ἐν χρησμοῖς ἐρωτηθεὶς περὶ αὑτοῦ, ὅστις εἴη: „Ἥλιος, Ὧρος, Ὄσιρις, ἄναξ, Διὸς υἱός, Ἀπόλλων, / ὡρῶν καὶ καιρῶν ταμίης ἀνέμων τε καὶ ὄμβρων / ἠοῦς καὶ νυκτὸς πολυαστέρου ἡνία νωμῶν, / ζαφλεγέων ἄστρων βασιλεὺς ἠδ' ἀθάνατον πῦρ." (Eusebius Praepar. evang. III. 15, 3 I p. 151 Dind.) Oder: Πλούτων, Περσεφόνη, Δημήτηρ, Κύπρις, Ἔρωτες, / Τρίτωνες, Νηρεύς, Τηθὺς καὶ Κυανοχαίτης, / Ἑρμῆς θ' Ἥφαιστός τε κλυτὸς Πὰν Ζεύς τε καὶ Ἥρη, / Ἄρτεμις ἠδ' Ἑκάεργος Ἀπόλλων εἷς θεός ἐστι (Natalis comes II 6 pag. 150), oder: Ἀστροχίτων Ἡρακλες, ἄναξ πυρός, ὄρχαμε κόσμου, / Βῆλος ἐπ' Εὐφράτῃ, Λίβυς κεκλημένος Ἄμμων, Ἆπις ἔφυς Νειλῷος, Ἄραψ Κρόνος, Ἀσσύριος Ζεύς (Nonnus Dionys. 40, 400 sq.) Auch erinnere man sich, was die πολυώνυμος Ἶσις von sich selbst sagt (v. oben §. 685) und vergleiche dazu ihre Anrufung durch Claudius Ad Lunam 7 sq. Baehrens Poëtae Latini min. 3. p. 163: Te spirant terrae, tu vinculis Tartara cingis, / tu sistro renovas brumam, tu cymbala quassas, / Isis, Luna, Cora esque Ceres, tu Iuno, Cybele!" In jenen Zeiten hat man natürlich auch officiell Statuen solcher Zwitterwesen verehrt, wie das Epigramm beweist: Αἰγυπτίων μὲν Ὄσιρις ἐγώ, Μυσῶν δὲ Φανάκης, / Βάκχος ἐνὶ ζωοῖσιν, ἐνὶ φθιμένοισιν Ἀδωνεύς, / Πυρογενής, δίκερως, Τιτανολέτης, Διόνυσος; eine solche Statue hatte Ausonius vor Augen, da er sagt: „Mixobarbaron Liberi Patris signo marmoreo in villa nostra omnium deorum argumenta (i. e. σύμβολα) habenti: „Ogygiae me Bacchum vocant, / Osirin Aegypti putant, / Mysi Phanacen nominant, / Dionyson Indi existimant, / Romana sacra Liberum, / Arabica gens Adoneum, / Lucaniacus Pantheum (epigr. 49 p. 331, epigr. 48 p. 330 Peiper)." Dass man auch schon Jahrhunderte früher solche synkretistische Götterbilder kannte, beweist z. B. eine Goldmünze des Münzmeisters P. Clodius M. f. aus 31 vor Chr., die einen Gott mit Strahlenkranz, Heroldstab, Waffen, Flügeln, Füllhorn und Kugel zeigt, begleitet von einem Adler: das sind die Attribute des Zeus, Helios, Hermes, Ares, der Nike und Tyche; diese Figur sollte den Pantheus darstellen, der in sich die Kraft aller

damals wichtigsten Gottheiten vereinigte (Zeitschrift für Numismatik IV p. 136 (Sallet) cf. Usener, Götternamen p. 345 sq.) Unsere Abbildung 20 bringt den Papyrus des British Museums 1834 Sams. 41 „Le dieu suprême y est representé sous la forme d'un Bes avec… huit têtes": W. Pleyte, Chapitres supplémentaires du Livre des Morts p. 128, vgl. Abbildung 21, Museum von Leiden Ae. D. 311, Pleyte l. c. post pag. 132. Abbildung 22: eine ähnliche pantheistische Gottheit auf einer Amulettafel aus Fayence bei v. Bissing, Kultur d. alt. Aeg. [2] T. 22. Ebenso auf der Rückseite einer Münze vom Jahre 132-3 n. Chr., ein bärtiger Kopf mit dem Kalathos des Sarapis, den Hörnern des Zeus-Ammon, den Strahlen des Helios; über die rechte Schulter ragt der Dreizack des Poseidon empor, um den sich ein Delphin windet, vor der Brust ein Füllhorn mit Früchten (Imhof-Blumer, Monnaies grecques Taf. J. 15 cf. p. 458. ferner Catalog. of the greek coins in the British Museum Alexandria pag. 130 N° 1-100 sq.). Diese mit allen möglichen Symbolen überladene Figur könnten wir ebensogut auf einem der sogenannten gnostischen Amulette oder für die Gravierung eines Zaubersteins in einem

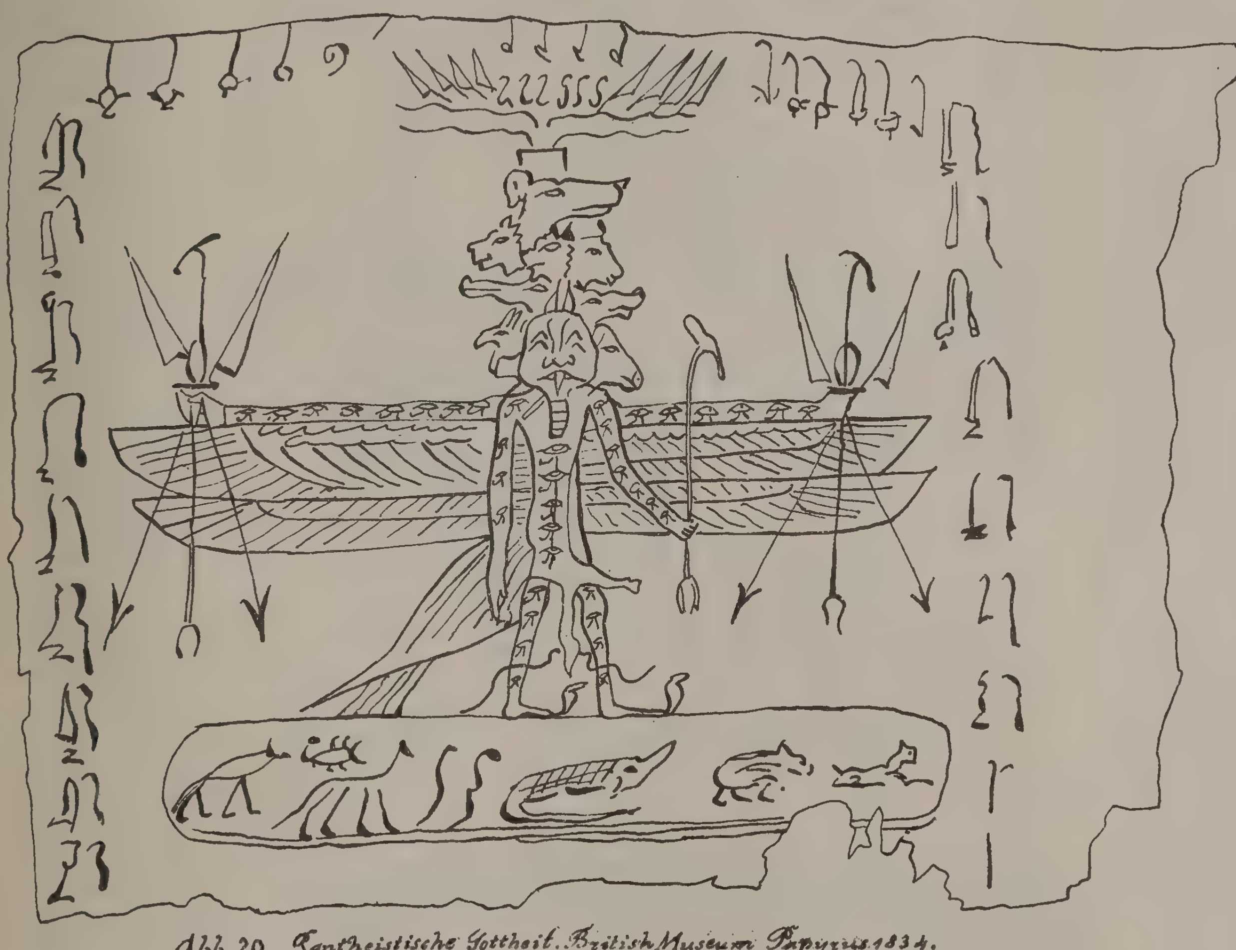


Abb. 20. Pantheistische Gottheit. British Museum Papyrus 1834.

Zauberpapyrus angegeben finden; denn gerade im Zauber suchte man sich auf diese Weise die Kräfte aller möglichen Gottheiten auf einmal dienstbar zu machen. Für unsere in Ägypten entstandenen Zauberpapyri ist es besonders wichtig, dass sich diese Theokrasie auf ägyptischen Zauberamuleten schon während des Neuen Reiches findet, also schon von 1500 vor Chr. an; Erman, Relig.[2] p. 180/1 sagt diesbezüglich: „Oft mischt man auch des besseren Schutzes wegen mehrere der Götter zusammen: man gibt dem kleinen Horus den tierischen Kopf des Bes, man setzt aus Chuum, Re, Min und Horus oder sogar aus Chepre, Chnum, Thoth, Min, Anubis, Osiris, Mut und Bastet eine Mischgestalt zusammen, die zwar gräulich aussieht, die aber gewiss desto wunderkräftiger gewesen sein wird. [V. unsere Abbildung 23: Hor mit dem Kopf des Bes etc. und Abbildung 24: Mischgestalt aus Bes, Isis, Horus, Bastet etc. als Bezwinger von Löwen, Krokodilen, Schlangen nach Erman p. 181 N° 97 Berlin 4434 und 98 Berlin 8677]. In einem Falle wird ein solches Wesen, das kaum etwas von Amon enthält, als Amon Re bezeichnet; man möchte glauben, dass die pantheistische Theologie des Neuen Reichs, die alle Götter zusammenwirft, bei dieser Benennung mitspielt."

§. 807. All' das, die ganze Gestalt, Haltung, Miene, Kleidung, Attribut, ist natürlich notwendig, um das ἄγαλμα zu seiner Gottheit in Sympathie zu setzen; dass sich diese Gottheit aber in diesem Bilde tatsächlich niederlas-

se, es beseele, ist wesentlich vom Material der Statue abhängig und von der theurgischen Weihe, τελετή, so dass auch hier zum materiellen σύμβολον das immaterielle, der „Name," das Wort, die Formel tritt.

Bezüglich der allein zu verwendenden sympathischen „Materie, ὕλη," sagt der sogenannte Iamblichus, De myster. V 23 p. 233-4 Parthey: οὐ δεῖ δυσχεραίνειν πᾶσαν ὕλην, ἀλλὰ μόνην τὴν ἀλλοτρίαν τῶν θεῶν, τὴν δὲ οἰκείαν (die sympathische) πρὸς αὐτοὺς ἐκλέγεσθαι, ὡς συμφωνεῖν δυναμένην εἴς τε θεῶν οἰκοδομήσεις καὶ καθιδρύσεις ἀγαλμάτων ... οὐδὲ γὰρ ἂν ἄλλως τοῖς ἐπὶ γῆς τόποις ἢ τοῖς δεῦρο κατοικοῦσιν ἀνθρώποις μετουσία ἂν γένοιτο τῆς τῶν κρειττόνων λήψεως εἰ μή τις τοιαύτη καταβολὴ πρώτη καθιδρυθείη· πείθεσθαι δὲ χρὴ τοῖς ἀπορρήτοις λόγοις i. e. der Geheimlehre der Theur-



Abb. 21. Pantheistische Gottheit. Leidener Museum Ae. D. 311. v. p. 213.

gen), ὡς καὶ διὰ τῶν μακαρίων θεαμάτων (durch göttliche Visionen) ὕλη τις ἐκ θεῶν παραδίδοται· αὕτη δήπου συμφυής ἐστιν αὐτοῖς ἐκείνοις τοῖς διδοῦσιν. Dabei handelt es sich meist nicht um eine einheitliche, einzige Materie, aus der das ἄγαλμα herzustellen war, sondern um das Zusammenmischen vieler, oft sehr absonderlicher Dinge. Als Beleg will ich bloss den Bericht des Athenodoros über die Herstellung des hochberühmten Sarapisbildes, eines beseelten „Gnadenbildes" κατ᾽ ἐξοχήν, hersetzen (apud Clem. Alexandr. Protrept. c. 4. 48 I. pag. 53-4 Dindorf): ἀρχαΐζειν τὸν Σάραπιν βουληθείς, erzählt er, als König Sesostris (!) nach Unterwerfung des grössten Teiles des griechischen Gebietes (!) zurückkehrte, habe er auch zahlreiche griechische Künstler nach Ägypten mitgenommen. Er habe ihnen befohlen, seinen Vor-Vater Osiris aufs Kostbarste künstlerisch darzustellen (δαιδαλθῆναι πολυτελῶς) und so habe die Figur Βρύαξις ὁ δημιουργός geschaffen, doch nicht der be-

rühmte Bildhauer gleichen Namens aus Athen, ὃς ὕλῃ κατακέχρηται εἰς δημιουργίαν μικτῇ καὶ ποικίλῃ· ῥίνημα γὰρ (Feilspäne) χρυσοῦ ἦν αὐτῷ καὶ ἀργύρου χαλκοῦ τε καὶ σιδήρου καὶ μολύβδου, πρὸς δὲ καὶ κασσιτέρου, λίθων δὲ Αἰγυπτίων ἐνέδει οὐδὲ εἷς, σαπφείρου καὶ αἱματίτου θραύσματα σμαράγδου τε ἀλλὰ καὶ τοπάζου. λεάνας οὖν τὰ πάντα καὶ ἀναμίξας ἔχρωσε κυάνῳ, οὗ δὴ χάριν μελάντερον τὸ χρῶμα τοῦ ἀγάλματος, καὶ τῷ ἐκ τῆς Ὀσίριδος καὶ τοῦ Ἄπιδος κηδείας ὑπολελειμμένῳ φαρμάκῳ φυράσας τὰ πάντα διέπλασεν τὸν Σάραπιν. οὗ καὶ τοὔνομα αἰνίττεται τὴν κοινωνίαν τῆς κηδείας καὶ τὴν ἐκ τῆς ταφῆς δημιουργίαν, σύνθετον ἀπό τε Ὀσίριδος καὶ Ἄπιδος γενόμενον Ὀσίραπις. Athenodoros will auf diese Weise „Sarapis" aus Osiris und Apis etymologisch ableiten, doch wird die Zusammensetzung dieser Statue aus allen Metallen, wodurch sie Sympathie mit den Planeten und dadurch auf den Kosmos gewann, auch sonst noch oft bezeugt und auch die Beimischung der Reste, die von der Balsamierungsmaterie für einen Apisstier übriggeblieben waren (v. meinen Tier-Kult p. 84.174,21), gehört keineswegs ins Reich der Unmöglichkeiten, um auf diese Weise eine sympathische Verbindung der Statue mit dem zum „Osiris" gewordenen heiligen Stier des Ptah herzustellen. Aber schon Apuleius, der selbst eine sehr verdächtige Zauberstatuette mit sich herumführte (v. unten §. 813), sagt Apologie c. 62: non ex omni ligno, ut Pythagoras dicebat, debet Mercurius exsculpi", was sich mit Plinius Hist. natur. 16,14 deckt: „quidam superstitiosius exquirunt materiam, unde numen exsculpant, et quamquam Priapus haud gravatur ficulneus esse, non tamen idem liceat in Mercurio." Für Ägypten haben wir die gleichen Anschauungen daraus zu entnehmen, dass in erhaltenen Tempelinventaren die dort aufgezählten Götterstatuetten nicht bloss äusserlich ganz genau beschrieben, sondern auch die Materien (Holzarten), aus denen sie bestanden, ausdrücklich angeführt werden (Dümichen, Resultate, Taf. 34-36, 39-40). Darüber verbreitete sich auch Iamblichus in seinem Werke Περὶ ἀγαλμάτων, über das Photios folgendes sagt (cod. 215 p. 173 b 4 sq Bekker): ἔστι μὲν οὖν ὁ σκοπὸς Ἰαμβλίχῳ θεῖά τε δεῖξαι τὰ εἴδωλα (ταῦτα γὰρ ὑποβάλλει τῷ ὀνόματι τοῦ ἀγάλματος) καὶ θείας μετουσίας ἀνάπλεα οὐ μόνον ὅσα χεῖρες ἀνθρώπων κρυφίᾳ πράξει τεχνησάμεναι διὰ τὸ ἄδηλον τοῦ τεχνίτου διοπετῆ ἐπωνόμασαν (ταῦτα γὰρ οὐρανίας τε φύσεως εἶναι κἀκεῖθεν ἐπὶ γῆς πεσεῖν, ἐξ οὗ καὶ τὴν ἐπωνυμίαν φέρειν συνεστήσαντο (das gilt besonders auch von den Meteorsteinen, βαιτύλια, v. unten §. 815 und II 303), ἀλλὰ καὶ ὅσα τέχνη χαλκευτικὴ καὶ λαξευτικὴ καὶ ἡ τῶν τεκτόνων ἐπὶ δήλῳ μισθῷ καὶ ἐργασίᾳ διεμορφώσατο. τούτων οὖν ἁπάντων ἔργα τε ὑπερφυῆ καὶ δόξης ἀνθρωπίνης κρείττονα γράφει ὁ Ἰάμβλιχος, πολλὰ μὲν μυθολογῶν, ἀπίθανα, πολλὰ δὲ εἰς ἀδήλους φέρων αἰτίας, πολλὰ δὲ καὶ τοῖς ὁρωμένοις ἐναντία γράφειν οὐκ αἰσχυνόμενος. Auf solche Weise konnte man sogar Profanstatu-



Abb. 22. Pantheistische Gottheit auf einer Amulettafel aus Fayence. Nach v. Bissing, Kultur d. alt. Aeg.², Tafel 22.



Abb. 23. Kleine Amuletstele. Hor mit dem Kopfe des Bes, neben ihm der falkenköpfige Sonnengott und die Blume des Nofer-tum v. p. 213.

en eine unsichtbar wirkende Kraft verleihen: So soll das Erzbild einer Stute zu Olympia, dadurch dass ihrem Material das bekannte Hippomanes beigemengt worden war, ihr nahekommende Hengste in Begattungswut versetzt haben v. Plinius 38.49.3 cf. Aelian, Tiergesch. 14.18 u.a.

§. 808. Alles bisher Behandelte bezieht sich bloss auf die unerlässlichen Vorbedingungen für die Beseelung. Das Hineinbannen des Gottes oder Dæmons selbst aber, die εἴσκρισις (Euseb. Praep. ev. 5,8; so heisst auch das Einfahren der Seele in den menschlichen Körper: Philoponus De mundi creat. 6.25. 597 A; Philo De Mundo pag. 1151 B; Porphyr. De abstin. I 19) wurde durch andere Mittel bewirkt und zwar durch immaterielle, durch gewisse „Leben stiftende (Sympathie-) Namen" und theurgische Formeln, wozu dann noch gewisse Charaktere kamen, mit denen die Figuren zu versehen waren. Darüber sagt Proclus in Tim. 4.240: οἱ τελεσταὶ διὰ χαρακτήρων καὶ ὀνομάτων ζωτικῶν τὰ ἀγάλματα ἱδρῦσαι καὶ διά τινων συμβόλων ἐπιτήδεια ποιεῖν εἰς τὸ μετέχειν τοῦ θεοῦ καὶ κινεῖσθαι παρ' αὐτοῦ καὶ προλέγειν τὸ μέλλον (p. 287); ἡ δὲ τελεστικὴ διακαθήρασα καί τινας χαρακτῆρας καὶ σύμβολα περιτιθεῖσα τῷ ἀγάλματι ἔμψυχον αὐτὸ ἐποίησε καὶ ἐλλαμφθῆναι παρὰ τοῦ θείου (Theol. 28 pag. 70); ἀγάλματα θεῶν ἵδρυται ἐπὶ γῆς καὶ διά τινων συμβόλων ἐπιτήδεια ποιεῖται τὰ ἐκ τῆς μερικῆς ὕλης γενόμενα καὶ φθαρτῆς εἰς τὸ μετέχειν θεοῦ καὶ κινεῖσθαι παρ' αὐτοῦ καὶ προλέγειν τὸ μέλλον... ὁρῶμεν γὰρ τοῦτο ἐκ τῶν τῆς τελεστικῆς ἔργων (IV. pag. 287 E). Wie man sich nun die Weihung einer solchen Statue zu denken hat, besagt derselbe Proclus an einer Stelle, wo er den Kosmos mit einer solchen beseelten und daher orakelnden Götterfigur vergleicht (ad Remp. II p. 212-3 Kr.): κατὰ τὸν Τίμαιον (pag. 37c) ἄγαλμα τῶν ἀϊδίων ἐστὶ θεῶν ὅδε ὁ κόσμος, τελεστὴν (der die εἴσκρισις vornahm) μὲν εἶναι τοῦ ἀγάλματος τούτου τὸν δημιουργόν (der eine Schöpfer von Uranfang), ὃς ἔπνευσεν εἰς αὐτὸν ζωὴν ἀμήχανον ὅσην καὶ ἐποίησεν ἄγαλμα ἔννουν χρηματίζον διὰ τῆς αὐτοῦ κινήσεως τοῖς ὁρᾶν δυναμένοις καὶ διὰ τῶν ἐν οὐρανῷ σημείων τὰ ἐσόμενα λέγον, τῷ δὲ τῆς ψυχῆς χαρακτῆρι καὶ ταῖς περιφοραῖς, αἷς ὀνόματα αὐτὸς ἔθηκεν, περιέλαβεν αὐτὸ καὶ συνέδησεν, φυλακτήρια δὲ αὐτῷ περιῆψεν καὶ ἐν μέσοις ἔδρασεν τοῖς κόλποις τοὺς εἰρημένους νόας οἷον αὐτῶν, εἰ βούλει, τῶν ἰύγγων συνθήματα τῶν ἀτόμων καὶ ἑνοειδῶν.



Abb. 24. Mischgestalt aus Bes, Isis, Horus, Bastet etc. v. p. 213.

Eine durch das blosse Wort erfolgte εἴσκρισις schildert Eunapius im Leben des Sophisten Maximos (Vitae Sophistar. 89-90 p. 50-1 Boiss.) οὗτος συνεκάλεσεν ἡμᾶς πρῴην [erzählt der Philosoph Eusebios τοὺς παρόντας εἰς τὸ Ἑκατήσιον - καὶ πολλοὺς ἐδείκνυ τοὺς καθ' ἑαυτοῦ μάρτυρας -] ὡς δὲ ἀπηντήσαμεν καὶ τὴν θεὸν προσεκυνήσαμεν: „Κάθησθε μέν, εἶπε πρὸς ἡμᾶς, ὦ φίλτατοι ἑταῖροι, καὶ τὸ μέλλον ὁρᾶτε καὶ εἴ τι διαφέρω τῶν πολλῶν ἐγώ." τοῦτο δὲ εἰπὼν καὶ καθεσθέντων ἡμῶν ἁπάντων, χόνδρον καθαγίσας λιβανωτοῦ καὶ πρὸς ἑαυτὸν ὅντινα δήποτε ὕμνον περαίνων εἰς τοσόνδε παρῆλθε ἐπιδείξεως, ὥστε τὸ μὲν πρῶτον ἐμειδία τὸ ἄγαλμα, εἶτα καὶ γέλως ἦν τὸ φαινόμενον. θορυβουμένων δὲ ἡμῶν ὑπὸ τῆς ὄψεως „ἀλλὰ ταραχθήτω γε ὑμῶν ὑπὸ τούτων μηδὲ εἷς· αὐτίκα γὰρ καὶ αἱ λαμπάδες ἀνάψουσιν ἃς ἐν ταῖν χεροῖν ἡ θεὰ φέρει," καὶ τοῦ λόγου ἔφθασε τὸ φῶς ταῖς λαμπάσι περιφλεγόμενον. Der Theurg bringt also bloss ein gewöhnliches Rauchopfer dar, spricht dann leise die theurgische, beseelende Formel und sogleich lächelt das Kultbild der Hekate, dann lacht es laut, endlich flammen sogar die Fackeln in ihren Händen auf! Von solchen Kunststücken, die zweifellos auf Suggestion der Zuschauer zurückgehen, weiss auch Psellus, der als ἔργον der μαγεία auch anführt, ὅτι καὶ διαμειδιᾷ ἐφ' ἑαυτῶν ἀγάλματα (Quaenam sint Graecor. opinion. de dæmon. c. 5 Sp. 880).

Unsere Zauberpapyri haben uns sogar eine solche Formel der Beseelung überliefert; sie steht im Papyr. Leid. V col. 10 l. 4 sq. Dieterich Pap. mag. 812-3: „Sooft du dem Gotte einen Auftrag (Befehl) erteilen willst, tue es, nachdem du den grössten Οὔφωρ (τὸν μέγιστον Οὔφορα) genannt hast (εἰπών), und vollziehe die Weihe; denn <hier> hast du die Weiheformel des grössten und göttlichen Bewirkens. Der Οὔφωρ aber ist der, dessen sich auch Urbikos bediente. – Das heilige Οὔφωρ, das wahre, ward <dir> aufgezeichnet in aller Kürze und Wahrheit, durch das alle Bildwerke belebt und alle Götterbilder geformt werden; denn <nur> dieses [Οὔφωρ] ist echt, alle andern [Οὔφωρ-Recepte] aber, die da in weitschweifiger Weise in Umlauf sind, die sind lügenhaft in ihren Anweisungen, bloss über eine vergebliche (d.h. wirkungslose) Breite (in der Darstellung) verfügend: τὸ ἱερὸν Οὔφωρ, τὸ ἀληθές, διὰ πάσης συντομίας ἀληθοῦς ἀναγέγραπται, δι' οὗ ζωπυρεῖται πάντα πλάσματα καὶ γλύφεται πάντα ξόανα (also plastische Figuren wie auch bloss eingravierte, gezeichnete Zauberzeichnungen), τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ ἀληθές, τὰ δὲ ἄλλα, ὅσα φέρεται διὰ μακρῶν, ἐψευδηγόρηται μῆκος εἰκαῖον περιέχοντα. [Das echte Οὔφωρ aber] ist etwas, was du geheim halten musst als hohes Mysterium; halt es geheim, halt es geheim! – Der Anfang [der Weiheformel]: „Geöffnet wurden die Pforten des Himmels, geöffnet wurden die Pforten der Erde, geöffnet ward die Bahn des Meeres, geöffnet ward die Bahn der Flüsse! Erhört ward mein Pneuma von allen Göttern und Daemonen: <denn> gehört ward mein Pneuma vom Himmels-Pneuma, gehört ward mein Pneuma vom Erden-Pneuma, gehört ward mein Pneuma vom Meeres-Pneuma, gehört mein Pneuma vom Fluss-Pneuma! Gewährt also

<auch> Pneuma [d. h. eine Beseelung] dem von mir geschaffenen geheimen Bilde (τῷ ὑπ' ἐμοῦ κατεσκευασμένῳ μυστηρίῳ <denn> Götter nannte ich mit Namen und rief ich an! Gewähret Atem dem von mir geschaffenen geheimen Bilde! — Halt geheim, halt geheim das wahre Οὐφωρ, das in Kürze die Wahrheit in sich schliesst! — Die Anrufung des Οὐφωρ [-Gottes]: „Ηι ιεου Μαρεωθ. ηι ιεου Μονθεαθιμονγιθ. ηι ιεου Χαρεωθμονκηβ etc." noch 12 ὀνόματα μυστικά gleichen Kalibers, immer durch ηι ιεου eingeleitet. — Indem der Myste seine Seele (Pneuma) mit der in allen Regionen und Elementen des Kosmos lebenden göttlichen Weltseele in Verbindung setzt, öffnet er sich die Pforten zu allen Regionen und Elementen, d. h. auch zu allen Göttern und Dæmonen, und gewinnt so selbst auch Macht über das ausser- und innerweltliche göttliche Pneuma (der Weltseele) und Götter und Dæmonen müssen auf seine Beschwörung hin auch die geheime Zauberstatuette beseelen und ihr genau so Atem einhauchen, wie allem, was lebt! — So war also der Theurg im Stande aus bestimmten Materialen, in bestimmter Form hergestellte und mit bestimmten Attributen versehene Statuen durch bestimmte Formeln und „Namen" durch die Gottheit, welche die Figuren vorstellten, zu beleben, das Göttliche ins Materielle hineinzubannen. Ganz ähnlich bedeutete wohl auch das ungeheuer langatmige Ritual, mit dem der ägyptische Priester jeden Morgen die Kleine Kapelle, ναός, der Götterstatuetten öffnete [v. Abbildung 24 nach Erman, Relig.[2] p. 58 (Der König öffnet als Priester die Tür der Kapelle, aus dem Tempel von Abydos)], reinigte, räucherte, die Figuren ankleidete, salbte und begrüsste, anbetete und lobpries, immer wieder eine neue Weihe und all das hatte den Zweck, den Gott tagtäglich in die Bilder herabzubannen; denn nach ägyptischer Lehre scheint der Gott in seinem Naos jede Nacht tot gewesen zu sein, seine Glieder waren von einander losgelöst, sein Bild in Stücke zerbrochen (was natürlich symbolisch gemeint ist): wenn aber der Priester am Morgen sein Weihwasser über das Bild sprengte und die vorgeschriebenen Gebete sprach, schlossen sich die Glieder des Gottes wieder zusammen: der Gott beseelte wieder sein Bild und lebte in ihm! V. Moret, Culte divin journalier en Egypte, Annales du Musée Guimet XIV. p. 75. 173. Nach späten Inschriften lässt sich auf diese Kleinen Statuetten im Tempel „die Seele des Gottes nieder, wenn sie aus dem Himmel Kommt herab auf ihren Leib" v. Dümichen Tempelinschriften XXV. Resultate 38-41; Erman Rel.[2] p. 55 cf. auch Budge Magic p. 65 sq.



Abb. 24. Der König öffnet als Priester die Tür der Kapelle.

§. 809. Proclus bringt aber noch eine wichtige, interessante Bemerkung (Ad Rempubl. II pag. 241 Kr.): οὐδὲ τὰ τῇδε ἀγάλματα ἐλλάμποντες ἄνευ ζωῆς ἐλλάμπουσι: „diejenigen, welche die Standbilder hier auf Erden mit dem göttlichen (Lebens-) Lichte erfüllen, tun das nicht ohne (animalisches) Leben!" Das wird deutlich illustriert durch den Leidener Papyrus V. col. I. l. 14 sq., wo eine Anweisung zur Herstellung eines πάρεδρος Ἔρως, also „des Eros als Beistandsdaemon" mitgeteilt wird, ὃς ὀνειροπομπεῖ καὶ ἀγρυπνίαν ποιεῖ καὶ ἀπαλλάσσει κακοῦ δαίμονος. Aus tyrrhenischem Wachs ist unter Beimengung aller Arten von Räucherwerk eine 8 Finger lange Figur des Eros zu Kneten, mit Fackeln in den Händen, auf einem grossen Fussgestell, in der rechten Hand aber muss die Figur auch noch Bogen und Pfeil halten; ebenso ist auch eine Ψυχή-Figur herzustellen. Die Erosfigur ist durch 3 Tage zu weihen, was so geschieht: sie wird mit 7 brennenden Leuchtern und allerhand Opfergaben auf einen reinen Tisch gestellt; dann heisst es l. 26 sq. Dieterich P. mag. 795: ὡς δὲ πείθειν τὸν θαυμαστὸν Ἔρωτα, πρώτῃ μὲν ἡμέρᾳ ἐπιθύντος σου αὐτὸν ἐπὶ τὴν τράπεζαν καὶ κοσμήσαντος ὡς προγέγραπται, ... ποίησον βωμὸν καθαρὸν τοῦτ' ἔστιν πλίνθους γηίνας δύο λαβὼν ποίησον κέρατα τέσσαρα, ἐφ' οἷς ἐπιθῇς ξύλα κάρπιμα· καὶ λαβὼν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ ἀπόπνιξον ζῷα ἑπτά· ἕνα ἀλεκτρυόνα, ὄρτυγα, βασίλισσαν, περιστεράν, τρυγόνα καὶ τὰ ἐνπεσόντα σοι ὄρνεα δύο. ταῦτα δὲ πάντα μὴ θύε, ἀλλὰ κατέχων εἰς τὴν χεῖρα ἀναπνίξεις ἅμα προσφέρων τῷ Ἔρωτι, μέχρις οὗ ἕκαστον τῶν ζῴων ἀποπνιγῇ, [τὸ δὲ πνεῦ]μα (Leemans, Dieterich: καὶ τὸ αἷ]μα) αὐτῶν εἰς αὐτὸν ἔλθῃ· καὶ εἶτα ἐπιτίθει εἰς τὸν βωμὸν τὰ ἀποπνιγέντα σὺν ἀρώμασιν παντοίοις. — τῇ δὲ δευτέρᾳ ἡμέρᾳ νοσσάκιον ἀρρενικὸν πρὸς τὸν Ἔρωτα ἀπόπνιγε καὶ ὁλοκαύστει. — τῇ δὲ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἕτερον νοσσάκιον βίαιον. ποιῶν τὴν τελετὴν κατάφαγε τὸν νεοσσὸν μόνος, ἄλλος δὲ μηδεὶς συνίστω. Dann werden die λόγοι angeführt, die an diesen 3 Tagen zu sprechen sind.

Der Vorgang ist so zu erklären: der völlig unkörperliche pneumatische Eros-Gott oder -Daemon Kann sich unmöglich sofort ohne weiteres mit dem materiell-Körperlichen Zauberfigürchen aus Wachs vereinen, dazu ist ein Medium notwendig und dieses bilden die πνεύματα der erstickten Tiere, die sich deshalb ohne weiteres mit der materiellen Erosfigur verbinden Können, da sie ja eben erst noch mit ihren materiellen Leibern verbunden gewesen sind und nach der Seelenwanderungslehre sich auch weiterhin noch mit materiellen Leibern verbinden werden müssen. Auf diese Weise erhält aber auch die vorher rein materielle Erosfigur Anteil am Pneumatischen und befähigt sie, das (höhere göttliche oder dæmonische) Pneuma des Eros selbst in sich aufzunehmen. Dabei dürfen die Tiere nicht geopfert, d. h. nicht geschlachtet werden, da sonst ihr Pneuma aus der Schnittwunde mit dem Blute entströmen würde. Den persönlichen Contact mit der jetzt beseelten, pneumatischen Erosfigur aber stellt der Magier dadurch her, dass er die οὐσία des letzten Mediumtiers, des am 3. Tage erwürgten Hähnchens isst: so ist sein Pneuma mit dem göttlichen Pneuma in der Figur durch das Tier-Pneuma verbunden! Etwas

ähnliches werden wir II §. 181 wiederfinden. – Ebenso oder ähnlich verfuhren sicher auch die Theurgen, worauf einerseits obige Stelle aus Proclus, anderseits auch Porphyrius verweist, bei dem Hecate selbst eine Anweisung gab, wie ihr ἄγαλμα zu beseelen.

Und zwar mit folgendem Orakel (Eusebius Praep. ev. V 12, 1-2 I p. 232 Dind.): ἀλλὰ τέλει ξόανον κεκαθαρμένον ὥς σε διδάξω· / πηγάνου ἐξ ἀγρίοιο δέτας ποίει ἠδ᾽ ἐπικόσμει / ζῴοισιν λεπτοῖσι κατοικιδίοις καλαβώταις· / σμύρνης καὶ στύρακος λιβάνοιό τε μίγματα τρίψας / σὺν κείνοισι ζῴοισι καὶ αἰθριάσας ὑπὸ μήνην / αὐξάνουσαν τέλει αὐτὸς ἐπευχόμενος τήνδ᾽ εὐχήν." εἶτα ἐξέδωκεν εὐχήν (fährt Eusebius fort), ἐδίδαξέ τε πόσους ληπτέον ἀσκαλαβώτας: „ὅσσαι μορφαί μοι, τόσσοις ζῴοις σε κελεύω / καὶ σφόδρα ταῦτα τελεῖν· δάφνης δέ μοι αὐτογενέθλου / οἴκου ἐμοῦ χώρημα ποιεῖν· καὶ ἀγάλματι πολλόν / κείνῳ ἐπευχόμενος δι᾽ ὕπνων τοίαν ἀναθρήσεις (dasselbe auch Nicephoros Gregoras Sp. 539 der Scholia). Auch hier hatte die Tötung von (drei) Sympathietieren der Hecate, der 3 Geckonen (v. oben §. 463), den Zweck, die aus Ruten der wilden Raute hergestellten Fackeln, die hier das fackeltragende ἄγαλμα selbst vertreten, pneumatisch zu machen, und so die εἴσκρισις der Göttin zu ermöglichen; diese τελετή muss natürlich mit Rücksicht auf den Mondcharakter der Ἑκάτη-Σελήνη-Ἄρτεμις bei zunehmendem Monde unter freiem Himmel stattfinden; denn vom Monde steigt das Pneuma der Göttin herab; und dann ist das so beseelte „Bild" in eine Kapelle aus Lorbeerholz zu stellen (v. §. 516); wenn man zu diesem ἄγαλμα betet, sendet einem die im „Bilde" incorporierte Göttin offenbarende Träume v. die Zauberrecepte II. §. 170.

§. 810. Bemerkenswert ist, dass Proclus oben auch davon spricht, dass der δημιουργός das ἄγαλμα des Kosmos auch mit φυλακτήρια versah; daraus folgt, dass man auch die irdischen ἔμψυχα ἀγάλματα durch allerhand Amulete vor übelwollenden, entgegengesetzten Dæmonen und Göttern schützen musste, wozu auch die Räucherungen gehören, die ich nach Porphyrius oben erwähnt habe (§. 543). Und wieder finden wir die gleiche Anschauung auch in Ägypten; denn auf einer Stele Ramses IV. (20. Dynastie) heisst es ausdrücklich, dass auch die Götterbilder in den Tempeln „durch Zauber und treffliche Worte geschützt, alles Böse aus ihrem Leibe vertrieben wird" (Mariette, Abydos II 54-5).

§. 811. Natürlich vermochten bloss die Theurgen jedem beseelten Bild seine Beseelung anzusehen, wie das als χάρισμα des Philosophen Heraiskos ausdrücklich hervorgehoben wird (s. oben §. 376). Aber auch Proclus ad Tim. II. p. 83 e f bezeugt das: τῶν ὑπὸ τῆς τελεστικῆς ἱδρυμένων ἀγαλμάτων τὰ μέν ἐστι ἐμφανῆ, τὰ δὲ ἔνδον ἀποκέκρυπται σύμβολα τῆς τῶν θεῶν παρουσίας ἃ καὶ μόνοις ἐστὶ γνώριμα τοῖς τελεσταῖς. Sicher aber waren es gerade diese κρύφιμα σύμβολα, die jene Beseelung verbürgten.

§. 812. Solche mit der göttlichen Individualität ausgestattete ἀγάλματα waren natürlich besonders kräftig; zu ihnen gehörten sicher alle jene Statuen, die als „Palladien" die schützende Gottheit beherbergten und durch ihre Anwesenheit allein schon dem Orte (der Stadt), wo sie sich befanden, alles Gedeihen gewährleisteten; ein solches durch Zauberkraft „geschaffenes" Palladium, das der Philosoph (d.h. Theurg und Theosoph) Asios schuf, erwähnt das Scholium Venetum zu Ilias VI. 811 (Tzetzes Exeg. Il. pag. 135). Zu diesen Bildern gehörten natürlich in erster Linie auch die „vom Himmel gefallenen", die als von den Göttern selbst stammend, natürlich schon eo ipso „beseelt waren und keiner τελετή bedurften. Da diese Bilder für das ganze Staatswesen eine ungeheuere Bedeutung hatten, hielt man sie verborgen, um nicht Übelwollenden, Feinden, Gelegenheit zu geben, sie zu entwenden, wie das schon die Ἰλίου πέρσις vom Palladium in Troia erzählte (Dionys. Halic. Ant. I 69), oder magisch auf sie einzuwirken und ihrer Beseelung zu berauben (v. oben §. 696). Daher hielten auch die Römer das uralte, angeblich aus Troja stammende Bild der Vesta geheim, erst beim Brande Roms unter Commodus wurde es breiteren Volksschichten sichtbar, als es die Vestalinnen vor der Vernichtung durch das Feuer retteten und über die heilige Strasse in den Kaiserpalast trugen.

V. Herodian Hist. I 14; für das Jahr 511 a.u.c. bezeugen Ähnliches Livius Epit. XIX.; Ovid, Fasti VI 437 sq. Valer. Max. I 4, 4. Kaiser Elagabal allerdings, der sich mit der Vesta vermählen wollte, kehrte sich nicht an die Geheimhaltung des Bildes, sondern liess es in sein Gemach bringen (Herodian V 6.). In Zeiten grosser Not, besonders bei Belagerungen, fesselte man diese Statuen, um so ein freiwilliges oder erzwungenes Übergehen des Gottes ins feindliche Lager oder „seine Rückkehr in den Himmel" unmöglich zu machen; das wird ausdrücklich für die Artemis zu Ephesus (Herodot I. 26), für den Apollo zu Tyrus (Curtius Rufus IV 3. 15), den Dionysus in Chios (Polemo in schol. Pind. Ol. 7. 95a FHG. 3, 146), die Artemis zu Erythrai und andere solche beseelte Statuen berichtet; denn Apollodor sagt ausdrücklich, dass solche Statuen oft nicht am Platze blieben, sondern herumwanderten und deshalb sei auch ein Bild des Kronos während des ganzen Jahrs mit einer Wollbinde gefesselt und werde bloss an seinem Festtage befreit, ebenso auch die Statuen des Enyalios und der Aphrodite zu Sparta und die des Apollo und Herakles (Macrobius Sat. I 8 cf. Lobeck Aglaoph. I. 275). Wenn solch eine beseelte Statue in gefährlichen Staatslagen so unklug war, durch äussere Zeichen, etwa Tränen, die Bevölkerung zu beunruhigen, konnte sie das bitter büssen: deshalb warfen ja die Haruspices die Statue des Apollo von Cumae ins Meer (Augustin. de civ. Dei 3, 11).

§ 813. So gewährten die beseelten Götterbilder ihrer Stadt und ihrem Staate Schutz. Daher weihte auch der Theurg Iulianos (v. II. § 114) im Kriege des Marc Aurel gegen die Daker einen Menschen (d.h. Götter=)

Kopf aus Lehm, stellte ihn an der Grenze gegen die Barbaren blickend auf, und so oft diese anrückten, wurden sie durch neue Blitze wieder zurückgetrieben (Constant. Psellus ed. Sathas, Bull. corresp. hell. 1, 1877, 131.); den Alarich behinderte am Übergang nach Sicilien von Rhegion aus eine solche Statue, die die Insel auch vor den Eruptionen des Aetna schützte (Olympiodor bei Photios cod. 80 pag. 58a 20sq.); unter Constantius erfolgten die Barbareneinfälle aus dem Norden erst, als man drei an der Nordgrenze vergrabene geweihte Statuen ausgegraben und fortgeschafft hatte. (Olympiodor p. 60a 25sq.) Daher suchte sich auch der Einzelne durch solche geweihte Götterstatuetten zu schützen, die so geradezu Amulete vorstellten; das wird für Apuleius bezeugt, der eine Mercurfigur überall mit sich herumführte (Apologie c. 61sq. Abt p. 222sq.), für Sulla, der eine Apollofigur während der Schlachten im Busen trug (Plutarch, Sulla 30), für Nero, der sich unter den Schutz der Dea Syria stellte, deren Figürchen ihm auch die Zukunft enthüllen sollte (Sueton, Nero 56), für den Philosophen Asklepiades mit einer kleinen Silberfigur der Himmelsgöttin (Ammian. Marcell. 22, 13) etc. Solche Figürchen nannte man πάρεδροι θεοί und verehrte sie auch zu Hause in kleinen Kapellchen (Zosimus IV. 18). Ebenso enthalten auch die Zauberpapyri Anweisungen, wie man solche Zauberstatuetten herstellen könne, die sowohl dem ganzen Hause als auch dem Einzelnen Schutz gegen alles Übel (auch magischer Art durch ἐπιπομπαί) und Glück und Gedeihen gewährleisten sollten.

§. 814. Für uns aber ist der Umstand besonders wichtig, dass diese beseelten Statuen auch die Fähigkeit besassen, die Zukunft vorauszuverkünden, wie das mehrere oben mitgeteilte Stellen aus Proclus bezeugen. So belehrte die Statue des Apollon Οἰκέτης, die ein gewisser Krios zu Hause besass, die Späher der Dorer von der später erfolgten Eroberung von Sparta durch die Dorer (Pausan. III. 13. 2); ebenso besass auch ein gewisser Theagenes eine orakelnde Statue der Hekate (Suidas Θεαγένης). Besonders Interessantes berichtet Eusebius Hist. eccles. 9, 3 IV pag. 422 Dind. cf. Bouché-Leclercq. II 129-30: Unter K. Maximin (235-238) ἱδρύεται Θεότεκνος, δεινὸς καὶ γόης καὶ πονηρὸς ἀνήρ, εἴδωλόν τι Διὸς Φιλίου μαγγανείαις τισὶ καὶ γοητείαις (und zwar zu Antiochia) τελετάς τε ἀνάγνους αὐτῷ καὶ μυήσεις ἀκαλλιερήτους ἐξαγίστους τε καθαρμοὺς ἐπινοήσας, μέχρι καὶ βασιλεὺς τὴν τερατείαν δι' ὧν ἐδόκει χρησμῶν ἐκτελεῖν ἐπεδείκνυτο. Schliesslich hetzte der δαίμων in der Statue den Kaiser gegen die Christen auf, die ausgewiesen werden sollten. Berühmt waren die Orakel gebenden Statuen des Neryllinos in der Troas, des Alexander und Peregrinus-Proteus zu Parion an der Propontis, was beweist, dass man auch die Beseelung von Statuen durch „Heroen" annahm (Lucian, De morte Peregrini; Athenagor. Supplicat. c. 26; cf. Friedlaender, Sittengeschichte 3. 480; M. Croiset Mem. Acad. de Montpellier 1879; Bouché-Leclercq 3 p. 355-6). hierher gehören auch die 50 Statuen der Danaiden und die ihnen gegenüberstehenden 50 Reiterstatuen der Söhne des Aigyptos „in porticu quodam Apollinis Palatini", die „postulantibus per somnium" Orakel erteilten (Acro im Schol. Persius Sat. II 56). Gerade die Verwendung solcher beseelter Statuen auch in der magischen Traumoffenbarung werden wir wiederfinden. Doch erteilten solche Statuen ihre Antworten auch im Wachen, und zwar, indem sie die Priester, welche die Statuetten trugen, inspirierten: „Vehitur simulacrum dei Heliopolitani (des Baal-Helios von Heliopolis-Baalbek in Syrien) ferculo, uti vehuntur in pompa ludorum circensium simulacra deorum, et subeunt plerumque proceres provinciae raso capite longi temporis castimonia puri (cf. unten II. § 843) feruntur que divino spiritu non suo arbitrio, sed quo deus propellit, vehentes, ut videmus apud Antium promoveri simulacra Fortunarum ad danda responsa." (Macrobius Sat. I. 23. 13) Nun lässt Macrobius jenen syrischen Gott aus dem ägyptischen Heliopolis feierlich durch eine Priestercommission nach Syrien berufen werden [wobei auf die auffallende Parallele in dem Bericht der Bentreschtstele verwiesen sei, übersetzt von Wiedemann Volksmund p. 86s.] Servius, Ad Aen. 6.68 erklärt diese Art der Divination geradezu als ägyptischen und ägyptisch-Karthagischen Ursprungs. Dazu passt es vorzüglich, dass auch der ursprünglich phoenicische, später ägyptisierte Steinfetisch des Amon-Râ in der berühmten Amonsoase (Siwah) genau ebenso Orakel gab; nach Diodor 17. 50 wurde nämlich „das Bild des Gottes von 80 Priestern auf einem goldenen Schiff, das die Sonnenbarke des Râ vorstellte (Curtius Rufus 4. 7; mein „Tierkult" p. 174 (35), herumgetragen, dabei giengen die Priester aufs Geratewohl dorthin, wohin sie eben der Wink (die Inspiration) des Gottes lenkte." Unmittelbar darauf erwähnt er die Befragung des Gottes durch Alexander den Grossen in etwas abweichender Weise (c. 51): „Als die Männer, die den Gott in die Höhe hoben, durch gewisse bestimmte Bewegungen die Antwort erhalten hatten, tat der Priester den Ausspruch, dass ihm der Gott seine Bitte gewähre." Hier also scheint sich der Stein selbst bewegt zu haben, was zu den ἀνα- und κατανεύσεις passt, die andere Schriftsteller vermerken (Eudocia Violar. 75 cf. Pseudo-Callisthenes p. 31. 36 ed. Müller; Silius Ital. 3. 700sq. Servius Ad Aen. 6. 68.) Ähnlich nickte nach der Bentreschstele die Statue des Gottes „Chunsu, des schön Ruhenden in Theben" an zwei Stellen „zweimal eifrig mit dem Kopfe Gewährung" ([hieroglyphs] Lemm, Lesestücke 80 l. 7. 8. [hieroglyphs] p. 91 l. 15) auf eine Bitte König Ramses II. Solche selbständige Bewegungen „bezeugen" die ägyptischen Denkmäler aber auch für Amon-Râ selbst: So sollten einmal nach einer politischen Umwälzung Verbannte zurückgerufen werden; da führte man an einem Festtage „die Majestät dieses herrlichen Gottes, des Götterherrn, Amon-Râ, des Götterkönigs hervor; er kommt in die grossen Höfe des Ammontempels und lässt sich nieder..." Dann opfert man ihm und „begrüsst ihn" und der Hohepriester trägt ihm vor, dass jene Armen in die Oase verbannt sind, dass der Gott weitere Verbannungen in die Oase verbieten möge, dass dieser Beschluss auf einen Denkstein geschrieben werden möge und bei jeder Bitte „nickte der grosse Gott sehr, sehr" (Brugsch, Reise nach der grossen Oase Taf. 22, Erman, Rel.[2] 187-8). Ja auf ähnliche Weise hat sich wohl derselbe Gott seines Priesters Thutmosis angenommen, der beschuldigt wurde, bei den Scheunen des Gottes Unterschleife begangen zu haben, und brachte seine Unschuld an den Tag (Naville, Inscr. histor. de Pinodjem III, Erman p. 188). Auch die Isis von Koptos blieb einst während einer Procession vor einem „Grossen der Matoi" d. h. der Polizisten stehen, nickte ihm zu, wodurch sie ihm noch viel höhere Ehren weissagte: und der Mann wurde wirklich ein hoher Offizier und Gesandter K. Ramses II. er liess das Wunder in das Isisdenkmal einmeisseln, das er aus Dankbarkeit zu Koptos errichtete (Petrie, Koptos Taf. 20 Erman p. 187). – Diese „Wunder" wirkten natürlich die Priester mit Hilfe irgendwelcher

Vorrichtungen, indem etwa solche Figuren, wie die nicht selten erwähnten νευρόσπαστα (Gliederpuppen) eingerichtet waren. Doch bediente man sich hiezu auch gewisser Naturkräfte wie z. B. des Magnetismus. Das besagt Rufinus in seiner Schilderung der Serapismysterien (Hist. eccles. II 23 Migne T. 21 Sp. 529 sq.): In der gewaltigen Halle des Serapistempels zu Alexandria „erat simulacrum Serapis ita vastum, ut dextra unum parietem, alterum laeva perstringeret. quod monstrum ex omnibus generibus metallorum lignorumque compositum ferebatur (v. oben § 807). interiores delubri parietes laminis primo aureis vestiti, super has argenteis, ad postremum aereis habebantur, quae munimento pretiosioribus metallis forent. — erant etiam quaedam ad stuporem admirationemque videntium dolis et arte composita: fenestra perexigua ab ortu solis ita erat aptata, ut die, qua fuerat institutum simulacrum Solis ad Sarapin salutandum introferri, diligenter temporibus observatis ingrediente simulacro radius solis per eandem fenestram directus os et labra Serapis illustraret ita, ut inspectante populo osculo salutatus Serapis videretur a Sole. — erat et aliud fraudis genus huiusmodi: natura lapidis Magnetis huius virtutis esse perhibetur, ut ad se rapiat et attrahat ferrum. signum Solis ad hoc ipsum ex ferro subtilissimo manu artificis fuerat fabricatum, ut lapis, cuius naturam ferrum ad se trahere diximus, desuper in laquearibus fixus, cum temperate sub ipso radio ad libram fuisset positum simulacrum [Solis] et vi naturali ad se raperet ferrum, assurrexisse populo simulacrum et in aëre pendere videretur. et ne hoc lapsu propero proderetur, ministri fallacia „Surrexit," aiebant, „Sol, ut valedicens Serapi discedat ad propria." sed et multa alia decipiendi causa a veteribus in loco fuerant constructa." — Genau ebenso hatte auch der Baumeister Timochares zu Alexandria angefangen, den Tempel der Arsinoë, der Gattin und Schwester des Ptolemaeus II. Philadelphus, aus Magnetstein zu wölben, um darin ihr eisernes Bild in der Luft schweben zu lassen, da unterbrach die Arbeit sein Tod und der des Königs a. 247 vor Ch. (Plinius N. H. 34. 42).

§. 815. Für die Beseelung von an sich toten Materien bei den Phoeniciern, kommen wieder ganz besonders die nach speciell semitischem Steinfetischkult hochverehrten Meteorsteine, die βαιτύλια, in Betracht. Für diese Bezeichnung ist auf die phoenicische Kosmogonie des sog. Sanchuniathon (nach Philo von Byblus bei Euseb. Praep. evang. I. 10. 16 I. p. 45 Dind.) zu verweisen, der als Söhne des Uranos und der Ge anführt den Ἦλος (d. h. El „Gott") ὁ καὶ Κρόνος, den Baitylos, den Δαγὼν ὁ καὶ Σίτων und den Ἄτλας; Uranos selbst ἐπενόησε βαιτύλια λίθους ἐμψύχους μηχανησάμενος (l. c. I 10, 23 I. p. 46 Dind.), so dass also diese beseelten Steine auf göttliche Institution des Urvaters zurückgehen.

Einen solchen Wunderstein verwendete der Arzt Eusebios um die Zukunft zu erforschen v. unten II. § 303; hier sei aus dem Bericht des Damascius, Vita Isid. 203-4, bloss das mitgeteilt, was sich auf die wunderbare Herkunft dieses Steines und sein Äusseres bezieht: Eusebius fühlte plötzlich einmal zu Emesa (in Syrien am Orontes) gegen Mitternacht das Verlangen, so weit als möglich zum Berge hinzuwandern, auf dessen Gipfel ein uralter Tempel der Athena stand. Als er am Fuss des Berges angelangt war, habe er dort ausgeruht und plötzlich eine Feuerkugel herabstürzen sehen und in ihr einen grossen Löwen; dieser sei sogleich wieder unsichtbar geworden. Als das Feuer erloschen war, sei Eusebius zu dem Steine hingelaufen, habe ihn aufgehoben und gefragt, welchem Gott er gehöre: da habe er geantwortet, dem Gennaios (als diesen aber verehren die Bewohner des benachbarten Heliopolis-Baalbek ἐν Διὸς ἱδρυσάμενοι μορφήν τινα λέοντος.) Darauf hin sei Eusebios mit dem Stein wieder heimgekehrt und habe in dieser Nacht 210 Stadien (c. 39 Km) zurückgelegt. Dieser βαίτυλος sei eine vollkommene Kugel gewesen von weisslicher Farbe, im Durchmesser eine Spanne gross; doch erschien er auch manchmal grösser oder auch kleiner, hie und da auch purpurn.

§. 816. Auch unsere Zauberpapyri schreiben nicht selten solche Zauberstatuetten vor, doch äussert sich nur in folgenden 2 Fällen die Beseelung an dem ἄγαλμα selbst: Papyr. Lond. 122 l. 930 sq.: Hier ist eine Zauberstatuette der Mondgöttin so herzustellen (l. 934 sq.):

Nimm Lehm von einer Töpferscheibe, vermisch ihn mit einer Schwefelmischung, schütte das Blut einer bunten Ziege hinzu (v. oben §. 423) und forme eine ägyptische Herrin Selene in der Gestalt (?) wie sie unten [im Recept] gezeichnet vorliegt." Dann folgt die umständliche Weihe durch Formeln und Salben mit der Mondsalbe." [Hast du dann die Göttin angerufen, dir einen ihrer „Engel" zur Verfügung zu stellen, dass er eine gewünschte Person herbeischaffe und] du siehst dann die Göttin feuerrot werden, so erkenne [daran,] dass er [der Engel] die betreffende Person schon herbeischaffe"; ähnlich im Pap. Paris l. 1877 sq: hier ist für eine ἀγωγή einer Spröden ein Hündchen, 8 Finger lang, aus Wachs und allerhand Ingredienzen zu kneten, das die Hecate-Baubo vorstellt; sein Maul muss geöffnet sein, hinein legt man den Schädelknochen eines βίαιος [dessen νεκυδαίμων das Mädchen herbeizwingen soll auf Befehl seiner Herrin Hecate]. An den Weichen wird die Statuette mit Zaubercharakteren beschrieben, auf einen Dreifuss gestellt, doch ist ihm noch ein πιττάκιον zu unterlegen, auf das Zauberworte und der Befehl zu schreiben sind; dann heisst es l. 1900 sq: λέγε ταῦτα πολλάκις τὰ ὀνόματα καὶ εἰπόντος σου τὸν λόγον ὁ κύων συρίζει καὶ ἐὰν συρίσειεν οὐκ ἔρχεται. ἐπίλεγε οὖν πάλιν τὸν λόγον· κἂν ὑλακτήσῃ, ἄγει. εἶτα ἀνοίξας τὴν θύραν, εὑρήσεις παρὰ ταῖς θύραις ἣν θέλεις. Sonst dienen die Zauberstatuetten bloss als Medium und die in ihnen incorporierte Gottheit äussert sich nicht durch irgendwelche Erscheinungen an den Statuetten selbst, sondern wirkt teils unsichtbar aus der Statuette heraus oder wird (im Traum) ausserhalb ihrer sichtbar; v. P. Paris l. 1840. 2378. 3130; Lond. 46 l. 384 sq. Lond. 122 l. 54 sq.

Leid. V col. 9 l. 22 sq. Leid. W. col. 3. l. 17 sq.; 7 l. 45 sq.; 8 l. 9 sq.

§. 817. Viel häufiger als Zauberstatuetten erwähnen die Zauberpapyri Zauberzeichnungen. Dabei werden die Götterfiguren zumeist in Steine oder Metallgegenstände eingraviert, die schon an sich Sympathiemittel sind:

Papyr. Paris l. 1722 sq. (Liebeszauber) Aphrodite, Psyche, Eros in einen Magnetstein; l. 2130 sq. (Bindezauber) Kopfloser Löwe mit dem Isisdiadem, der ein Skelett zu Boden tritt, mit einer Katze in ein Eisen von einer Fessel (v. unten II §. 249); l. 2630 sq. (Amulet) Hekate in einem Magnetstein; l. 2877 sq. (Amulet) dreiköpfige Hecate in einem Siderit; l. 3114 sq. cf. unten II §. 139; Lond. 46 l. 232 sq. (Glück bringender Zauberring des Hermes) Käfer und Isis in einen Smaragd; Lond. 121 l. 695 (Traumoffenbarung) der Asklepios von Memphis in einen Ring, gemacht aus einer eisernen Fessel; Leid. V. col. 6 l. 28 sq. (Glücksring) Isis mit 2 Hörnern und 2 Sternen darauf, darüber die Sonnenscheibe (sic), rund herum eine Schlange, die sich in den Schwanz beisst in einen Iaspis; col. 8 l. 26 sq. (Glücksring) der Sonnengott als strahlenumkränzter Käfer, umgeben von einem δράκων ἐνκύμων, der sich in den Schwanz beisst, in einen Heliotrop; Berlin I 67 = l. 143 sq. cf. unten II §. 135.

§. 818. Noch häufiger wird die Zauberfigur mit den oben charakterisierten Tinten auf allerlei Schreibstoff geschrieben, der auch den Gesetzen der Sympathie unterliegt; der gewöhnlichste ist der vegetabilische, daher „reine" sonst aber anscheinend indifferente Papyrus, der χάρτης.

Pap. Paris l. 2014-6 = 2111-7 (Totenbefragung): löwenköpfige Figur, die Feuer haucht, mit einem Stab in der Rechten, um die sich ein δράκων ringelt, um seine Linke windet sich eine ἀσπὶς auf eine enthaarte und getrocknete Eselshaut; l. 2045 sq = 2117 sq: (Totenbefragung): Dreiköpfige, sechshändige Hecate mit Fackeln auf ein Karpasosblatt, l. 2068 = 2124-5 (Totenbefragung): Osiris im ägyptischen Aufzuge auf ein Blatt feinsten Papyrus; diese 3 Zauberfiguren gehören demselben Receptar v. unten II §. 367; Pap. Mimaut l. 68 sq. (Zwangszauber): Seth-Typhon als eselsköpfiger Mann mit Schurz und Mantel, in der Rechten eine erhobene Peitsche, in der Linken einen Stab, zwei nackte, auf ihn zueilende Weiber, die eine mit

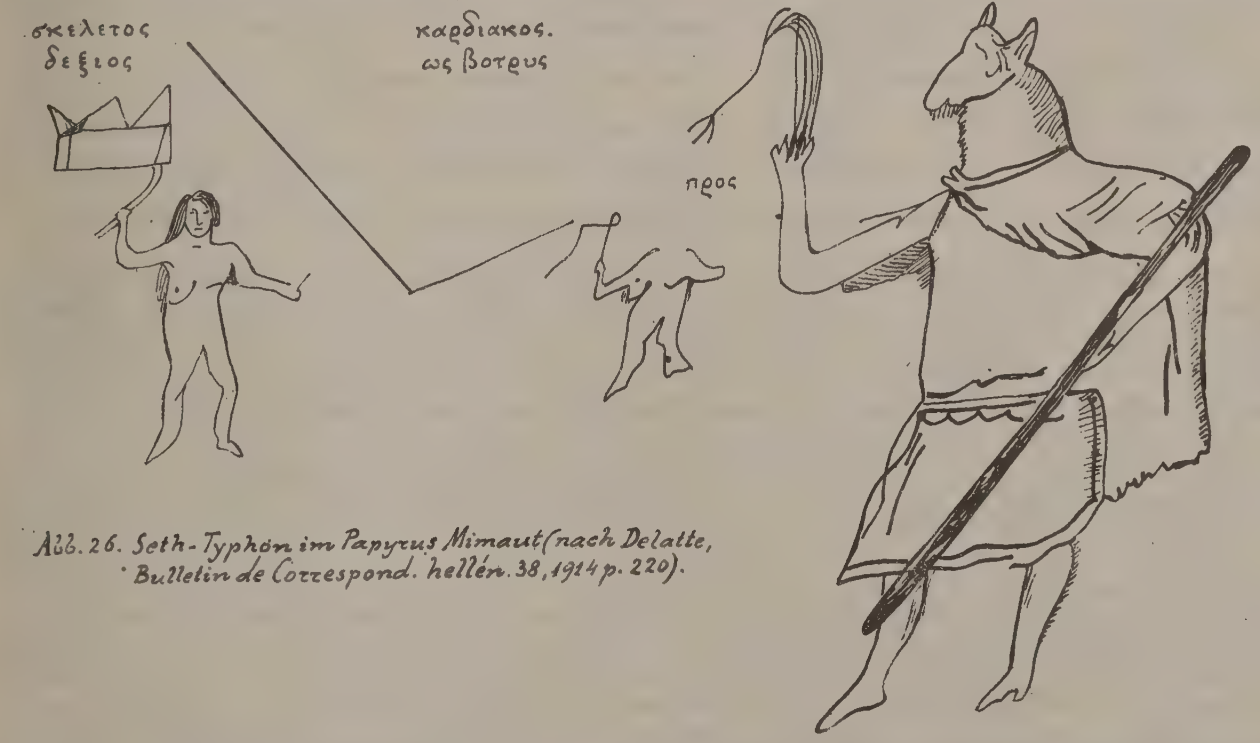


Abb. 26. Seth-Typhon im Papyrus Mimaut (nach Delatte, Bulletin de Correspond. hellén. 38, 1914 p. 220).

einer Geissel, die andere mit einer Art gestielten Krone in der erhobenen Rechten (v. Abbildung 26). Papyrus London 121 l. 257 = Pap. London 122 l. 65 sq. (Traumoffenbarung) Gott Bes mit Krummschwert ist in die eine Handfläche des Anfragenden zu zeichnen (v. unten II. §. 185); l. 476 (Liebeszauber) ein ζῴδιον Τυφωνιακόν auf ein Seeschaltier (v. oben §. 592); l. 1010 sq. (Unterjochungszauber) zwei Esels- oder Okapi- oder Ameisenbärenköpfe (kurz zwei Köpfe des „Seththieres" v. Tierkult p. 101 sq. 165), die aus einem Rechteck mit Diagonalen oben herausschauen auf „reinen" Papyrus; Leiden V col. 4 l. 16 sq. (Traumoffenbarung): Mischfigur aus allen möglichen Gottheiten auf einen „reinen" Leinlappen; col. 5 l. 5 sq. (Traumforderung): Ibisköpfiger Hermes-Thot auf ein Stück Byssosleinwand (cf. unten II §. 190); col. 11 l. 27 (Schadenzauber): langhaarige weibliche Gestalt, die sitzt und etwas vor sich hinhält, auf den rechten Flügel einer Fledermaus; Berlin. II l. 159-60 (Offenbarungszauber): Skarabaeus auf die untere Türschwelle zum Zaubergemach; l. 166 sq. (derselbe Offenbarungszauber): nackte, geschlechtslose, aber als männlich gedachte Figur, ohne Kopf; aus dem Halsstumpf ragen fünf ⊐ ähnliche Zeichen in beiden Händen Zweige (?) auf einen Fetzen von der Umhüllung eines βίαιος (v. II §. 190).

§. 819. Zu allermeist sind zu diesen Zauberzeichnungen natürlich auch noch „Namen" und Zauberworte hinzuzuschreiben, eben solche werden auch oft in die Zauberstatuetten, - oft nach Gliedern genau bestimmt, - eingeritzt oder aufgeschrieben; hiezu Kommen dann auch noch die sogenannten Zauberzeichen, χαρακτῆρες.

Diese treten auch oft für sich allein auf, unzählige Male besonders auf den Zaubersteinen und -plättchen. Darüber sagt Roth, Mythologische DaKtyliotheK p. 80: „Im Grunde bedeuteten sie wohl nichts, jedenfalls aber sollten sie von niemand anderem verstanden werden als von den Anhängern der SeKte." Das ist ganz selbstverständlich, da es sich ebenfalls um ἄρρητα σύμβολα handelt, die bloss dem μύστης in ihrer wahren Bedeutung beKannt waren. Es sind jedenfalls Symbole im wahrsten Sinne des Wortes und gehen vielleicht auf abgeKürzte bildliche Darstellungen der Götter und ihrer Attribute zurücK, wobei viele von den Magiern einfach erfunden wurden - sie selbst freilich werden behauptet haben, sie hätten diese Zeichen „in beseeligenden Visionen" während der Exstase geschaut, indem sie ihnen die Götter selbst zeigten. Gewisse χαρακτῆρες Kehren immer wieder, was schliessen lässt, dass gewissen Zauberzeichen eine in jenen Kreisen allgemein anerKannte Bedeutung zuKam. Da in ihrer Gestalt ihre sympathische Kraft begründet ist, darf man sie ebenso wenig verändern wie die ὀνόματα βάρβαρα (v. oben §. 724). Bisweilen haben diese χαρακτῆρες eine starKe ÄhnlichKeit mit den ägyptischen Hieroglyphen. Wünsch stellte folgende χαρακτῆρες des antiKen Zaubergeräts aus Pergamon Hieroglyphen (nach Champollions Diction. p. 92) gegenüber:

Ka (p. 92)	(p. 394)	(geben p. 86)	(Gürtel p. 286)
Pyramide (p. 266)	(Ort, p. 411)	b (p. 100)	10 p. 442
m (p. 301)	w (p. 441)	sch (p. 210)	n (Wasser)
p. 304 Horapollo I. 44.	t (p. 443)	(Tempel p. 247)	(Gott Besa)
(Wohnung p. 311)	(Erde Stadt p. 209)	(Schiff p. 272)	cf. Horapollo I 44.

Wünsch's GedanKe ist umso plausibler, als die Hieroglyphen Scepter, Kronen, Stäbe, Geisseln, überhaupt Gegenstände darstellen, die auch als Attribute verschiedener Gottheiten für diese oder als Deutezeichen hinter ihre anders geschriebenen Götternamen gesetzt wurden und überhaupt die im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. zu einem Mysterium gewordene „Bilderschrift" der alten Ägypter bei Fremden als Zauberschrift geradezu praedestiniert war; denn welche „Geheimnisse" hinter jenen Zeichen damals und bis auf Champollion gesucht und auch gefunden wurden, ist allbeKannt, von Horapollo angefangen bis zu Kircher's „Sphinx mystagoga" (v. Erman, Die Hieroglyphen, Göschen N° 608).

§. 820. Als Sympathiemitteln Kommt auch den χαρακτῆρες natürlich die Kraft zu, das Göttliche ins Irdisch-Materielle herabzuziehen und darin festzuhalten; ausdrücKlich sagt Proclus In Euclid. p. 129, 6: τὰ λόγια τὰς γωνιακὰς συμβολὰς τῶν σχημάτων συνοχηίδας ἀποκαλεῖ· diese „winKeligen Symbole" sind aber jedenfalls unsere χαρακτῆρες v. Kroll, De oracul. chald. 58. Deshalb ihre Verwendung bei der Beseelung von Statuen (v. §. 808), auch in der NeKromantie, zum Herauf- und Festbannen der νεκυδαίμονες (v. II. §. 356). Doch dienten sie bisweilen auch bloss als Mittel, das die εἴσκρισις in eine Statue oder eine αὐτοφάνεια, eine persönliche Erscheinung des Göttlichen hier auf unserer unreinen Erde erst ermöglichte, durch ihre „reinigenden" Kräfte; denn Porphyrius sagt: ὅτι δὲ φιλοῦσιν οἱ θεοὶ τὰ σύμβολα τῶν χαρακτήρων ἡ Ἑκάτη παραβάλλουσα πρὸς ἃ φιλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι μεμήνυκε διὰ τούτων· „Τίς βροτὸς οὐ πεπόθηκε χαρακτῆρας ὀπάσασθαι / χαλκοῦ καὶ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου αἰγλήεντος; / τίς δὲ τάδ' οὐ φιλέει, τῶν δὴ καθύπερθεν ἐφεστώς / εἰς ἓν ἀγειρόμενος εἴρω πολυμορφέα φωτῶν·" οὐ μόνον δ' ὅτι φίλοι οἱ χαρακτῆρες δεδήλωκεν, ἀλλὰ καὶ ὅτι αὐτοὶ περιγράφονται καί εἰσιν οἷον ἐν ἱερῷ χωρίῳ τῇ ὑποκειμένῃ εἰκόνι· οὐ γὰρ ἐπὶ γῆς ὀχεῖσθαι, ἀλλ' ἐπὶ γῆς ἱερᾶς ἐδυνήθησαν. ἱερὰ δὲ ἡ εἰκόνα φέρουσα θεοῦ, ἧς ἀρθείσης λέλυται τὸ κρατοῦν ἐπὶ γῆς τὸ θεῖον (Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφ. bei Euseb. Praep. ev. 5, 15 1-2 I. p. 235).

§. 821. Der Theurg Iamblichus beKämpft nun eine Art der Divination, die sich auf diese Eigenschaft der χαρακτῆρες stützt, indem er sich gegen alle diejenigen wendet, die nach Porphyrius Offenbarungen erhalten ἐπὶ χαρακτήρων στάντες ὡς οἱ πληρούμενοι ἀπὸ εἰσκρίσεων also auf CharaKteren stehend Kenntnis des Künftigen gewinnen, wie die vom göttlichen Geist Beseelten (de Myster. 3. 13 p. 129-32): Diese Methode sei zwar wegen ihrer leichten DurchführbarKeit sehr beKannt und beliebt, dabei aber voll von unerträglichem Lug und Trug und hat mit der Anwesenheit des Göttlichen nichts zu tun; denn sie ruft in der Seele ohne Eingreifen der Götter bloss eine leichte Erregung hervor, die ganz verschie-

den ist von der ekstatischen Verzückung, deren der wahre Theurg mit großer Mühe nur im Anschauen des wahrhaft Göttlichen teilhaftig werden kann (v. unten II §. 109 sq.) und vermag infolge ihrer Schwäche bloss ein dunkles (undeutliches) Trugbild hervorzurufen, da die Seele des Schauenden bei dieser Methode bisweilen durch die schlechten daemonischen Pneumata erregt wird (nicht aber durch das Pneuma der hehren, lichten Götter). Denn hier fehlen eben die Vorbedingungen für das Schauen des wahrhaft Göttlichen, die τάξις τῆς θρησκείας, die ὁσιωτάτη ἐν πολλῷ χρόνῳ τῶν πόνων ἐμμονή, die θεσμοί, die εὐταξίαι und die andern ἁγιστεῖαι, also alles, was den ἱερατικὸς βίος des Theurgen ausmacht, nur etwas ganz Äusserliches wird beachtet und noch dazu für eine einzige Stunde: das blosse Stehen auf den Charakteren!

Unsere Zauberpapyri erwähnen sehr oft diese χαρακτῆρες, oft einfach als ἀποτρόπαια auf den Amuleten, und bieten eine Fülle dieser krausen Zeichen; v. Papyr. Paris l. 2705-6; Lond. 46 l. 315-358 sq. Lond. 121, l. 196 202 206 209 217 sq. 400 407 sq. 421-4 429-30 597-8 607-8 888 sq. 926-8 991 995 sq. Lond. 124 l. 29-30; Berol. I 268, II 41-2 153, 154-6, 158. Leid. W. col. 13 l. 21 sq.

6. Kapitel.

Vorbedingungen für das Gelingen des Zaubers: Beachtung von Zeit und Ort; die „Reinheit"; besondere Vorschriften für die notwendigen Teile jeder Zauberhandlung: für das Opfer, die Anrufung, die Entlassung und das Schutzmittel (Amulet).

§. 822. Wer Kenntnis vom Wesen der Götter und der Zwischenreichbewohner besitzt, wer weiss, welche Tiere, Pflanzen, Steine, Minerale, Metalle und Farben den verschiedenen höheren Geschlechtern sympathisch und antipathisch sind, wer endlich die „wahren Namen" kennt und die zwingenden Formeln, der kann auf Götter, Erzengel, Engel, Daemonen, Heroen und körperfreie Menschenseelen einen so gewaltigen Einfluss ausüben, dass ihm alle diese höheren Wesen dienstbar sind.

Und doch reicht all dieses „Wissen" noch nicht aus für sich allein den Kundigen, γνωστικός, auch zum Magier zu machen: um auf Grund dieser Erkenntnis, dieser γνῶσις, Zauberwirkungen zu erzielen, muss der Eingeweihte noch eine Menge Dinge beobachten, die das Gelingen des Zaubers bedingen und ihn erst in Stand setzen, die Kräfte der Unsichtbaren seinem Vorteil dienstbar zu machen, seine Gnosis in die Praxis umzusetzen. So genügt es noch keineswegs, wenn ich z. B. weiss, welcher Gott einem bestimmten Dæmon als Herr übergeordnet ist, welche Pflanze, welcher Stein diesem Gott und diesem Daemon sympathisch oder antipathisch ist, wenn ich die ἀληθινὰ ὀνόματα dieser höheren Wesen kenne und die ἐπάναγκοι λόγοι; auf Grund dieses Wissens allein, wie wertvoll es auch an sich sein mag, kann ich den Gott oder Dæmon nicht sichtbar machen, ich vermag es nicht, ihn zum Anhören, zum Erfüllen meiner Bitten, beziehungsweise Befehle zu zwingen; denn all das ist eben nichts als „Wissenschaft", als Theorie.

Erst wenn ich weiss, wann und wo und wie ich diese Erkenntnisse zu verwerten habe, in welcher Verfassung ich mich selbst dabei befinden muss, erst dann kann ich das höhere Wesen nach meinem Willen beeinflussen und „zaubern", d. h. Dinge wirken, die sonst dem Menschen völlig unmöglich sind; denn gerade vom „wann", „wo" und „wie" ist die Sympathie und Antipathie abhängig, jenes eigentümliche Verhältnis zwischen dem sichtbaren, wahrnehmbaren Irdischen und dem unsichtbaren Überirdischen, auf Grund dessen eine Beeinflussung dieses durch jenes möglich ist. Denn eine Materie, ein „Name", eine Formel, die heute und an diesem Orte unfehlbar eine ganz bestimmte, von mir beabsichtigte Zauberwirkung auslösen muss, wird morgen oder an einem andern Ort entweder gar keine Wirkung tun oder in anderer Weise, als ich es beabsichtige.

Gerade bezüglich dessen, wann, wo und wie der „Kundige", der „Eingeweihte" seine γνῶσις anzuwenden und in die Praxis umzusetzen hat, bestehen zahllose in's „Kleinste" Détail gehende Vorschriften, wie nicht erst die Zauberpapyri leh-

ren, sondern auch schon die wenigen Stellen bei Schriftstellern beweisen, die ausführliche Beschreibungen magischer Operationen bieten. Sieht man sich diese Stellen näher an, so macht man die Erfahrung, dass hier fast nur jene Anweisungen über das „wann,“ „wo“ und „wie“ gegeben werden, also bloss die Voraussetzungen für das Gelingen des Zaubers, während das „warum“ hier zumeist ganz unbeantwortet bleibt.

Man lese z. B., was Ovid von Medea berichtet, da sie den Verjüngungszauber an dem greisen Aeson vornimmt, eine Beschreibung, die in allen Einzelheiten so sachkundig anmutet, dass sie einem Zauberpapyrus entnommen sein könnte; ich setze die in Betracht kommenden Stellen daraus her (Metam. 7. 179 sq.): §. 823. Drei noch fehlten der Nächte, bis ganz sich vereinten die Hörner / zum vollständigen Kreis. Sobald im vollesten Glanze / als ein gediegenes Rund auf die Erd' herschauete Luna, / geht sie hervor aus dem Haus; in entgürtete Kleider gehüllet, / nackend den Fuss und nackend das Haar um die Schulter gegossen. / Und sie erhebt den Schritt durch mitternächtliche Stille, / ohne Geleit' umschweifend. Der Mensch, das Gewild und die Vögel / atmeten ruhigen Schlaf, rings schweigt die Hecke geräuschlos, / rings das schlummernde Laub, es schweigt der tauige Himmel, / rege nur blinkt das Gestirn. Empor nun hebend die Arme, / dreht sie sich dreimal herum, mit dreimal geschöpftetem Wasser / sprengt sie sich dreimal das Haar und stimmt dreifaches Geheul an; / dann auf die harte Erde das Knie gebeuget, beginnt sie: / Nacht, Vertrauteste du den Geheimnissen, und ihr Gestirne, / die ihr der tragenden Glut nachfolgt mit der goldenen Luna, / du Dreihauptige auch, Mitkundige unsres Beginnens / und Mithelferin stets, und die du der Zauberin Bannspruch / und sie selbst, o Erde, versorgst mit mächtigen Kräutern, / auch ihr, Winde und Lüfte, ihr Berge und Ströme und Teiche, / Götter der Haine gesamt und Götter der Nacht, o erscheint mir! .. / Nun sind Säfte mir not, durch die erneuert das Alter / jugendlich wieder erblüht und frisch anfange das Leben. / Und ihr gewähret sie mir, nicht blinken umsonst die Gestirne, / nicht umsonst, von dem Nacken geflügelter Drachen gezogen / Kommt der Wagen daher!“ – Und es kam der Wagen vom Aether!“..... Medea besteigt ihn und sammelt in Thessalien, am Ossa, Pelion, Othrys, Pindus, am Olymp u. s. w. die nötigen Zauberkräuter, und kehrt nach 9 Tagen und 9 Nächten nach Kolchis zurück (v. oben § 464):

„Kommend bleibt sie stehn diesseits der Schwelle und Pforte, / nur vom Himmel bedeckt und meidet geschlechtlichen Umgang. / Hierauf stellet sie her zwei geheiligte Rasenaltäre, / einen der Hecate rechts und links den andern der Jugend, / flicht dann umher Weihkraut und Wildgebüsche des Waldes. / Unfern gräbt sie dann auch in die Erd' zwei Gruben zur Sühnung, / opfert sodann und stösst schwarzwolligem Vieh in die Kehlen / schneidendes Erz und beströmt die tiefen Gruben mit Blute. / Jetzt darüber geneigt das Geschirr voll lauteren Honigs / und auch lauliche Milch im ehernen Opfergeschirre, / ruft sie zugleich mit Gebet die unterirdischen Mächte, / laut zu dem Schattenbeherrscher und laut zur Proserpina flehend, / dass sie dem Greis nicht eilen den Lebenshauch zu entwenden. / Als sie jene gesühnt mit Gebet und langem Gemurmel, / heisst sie des Aeson's Leib, den welkenden, zu den Altären / bringen und zaubert ihm Schlaf, den Eingeschläferten streckt sie / einem Entseelten gleich, auf untergebreitete Kräuter. / Fern den Iason nunmehr, fern heisst sie die Diener hinweggehn, / und sie ermahnt, vom Geheimnis die weltlichen Blicke zu wenden. / Schleunig gehorcht man dem Wort. Medea mit fliegendem Haupthaar / geht nach Bakchantenart um die brennenden Opferaltäre / und kleinspaltigen Kien, in das Blut in der Grube getauchet, / zündet sie auf den Altären und heiliget dreimal mit Flammen, / dreimal mit Wasser den Greis und dreimal mit dampfendem Schwefel. – / Aber das Zaubergemisch im gestelleten Kessel aus Erze / brodelt indes aufbrausend und schwillt mit weisslichem Schaume. / Wurzeln siedet sie dort, im haemonischen Tale gegraben, / Samen zugleich und Blumen, zugleich scharfbeizende Säfte. / Dazu fügte sie Steine, gesucht im äussersten Osten, / auch gesammelte Feuchte des übernachtenden Mondes, / und die verrufenen Flügel mitsammt dem Fleische der Eule, / auch zerschnitt'nes Gekröse des Werwolfs, der aus dem Untier / schnell in Menschengestalt sich verwandelte; nicht auch ermangeln / liess sie den schuppigen Balg der afrikanischen Schlange, / nicht die Leberlappen des lang hinlebenden Hirsches / und von der Krähe das Haupt, die gelebt neun Menschengeschlechter (v. oben §. 25.) – / Als sie mit solcherlei Dingen und tausend unnennbaren andern / fertiggestellt ihr Geschenk, das Todeslos zu verschieben, / rührt sie alsbald mit dem dorrenden Ast der edlen Olive / alles zusammen im Erz und mischt das Untre zum Obern“... (238-78, 285-93). – Dann öffnet sie dem Aeson die Halsschlagadern, lässt das Blut ausströmen, füllt ihm die Zauberbrühe ein, worauf Aeson, zu einem Dreissigjährigen verjüngt, wieder erwacht!

Hier lesen wir eine Unmasse Vorschriften, die sich alle auf das „wann,“ „wo“ und „wie“ beziehen, von deren genauen Beobachtung das Gelingen des Zaubers abhängt. „Warum“ aber Medea den Drachenwagen gerade drei Tage vor Vollmond erzwingt, „warum“ sie die Zauberkräuter gerade durch 9 Nächte und Tage sammelt, so dass der eigentliche Zauber am 7. Monatstage, bei dem dritten Viertel, vorgenommen wird, „warum“ sie dabei stets unter freiem Himmel bleibt, in entgürtetem Gewand, mit gelöstem Haar, „warum“ sie heult und das nackte Knie bei der ἐπαοιδῇ an die Erdgöttin und chthonische Hecate auf den nackten Boden stemmt, „warum“ sie während dieser Zeit geschlechtlichen Umgang meidet, endlich „warum“ sie gerade schwarzwollige Schafe opfert, das wird nicht gesagt; denn dies fällt in das Gebiet der Zaubertheorie, und mit der Theorie gibt sich diese plastische Schilderung des rein äusserlichen Vorgangs nicht ab. Dasselbe gilt aber auch von allen andern bei Schriftstellern erzählten Zauberhandlungen und grösstenteils auch für die Zauberpapyri selbst; denn auch diese sind im allgemeinen nichts anderes als Anweisungen, wie man einen Zauber vorzunehmen hat, berücksichtigen also fast nur das „wie,“ „wo“ und „wann“, während sie das „warum“ meist ganz ausser acht lassen. So unterscheiden sich die Zauberpapyri von den bei Schriftstellern geschilderten Zauberhandlungen nur darin, dass sie in der Darstellung des „wie“ vollständiger und systematischer sind als jene.

Über das „warum“ dagegen unterrichten uns besonders die gelegentlichen Bemerkungen bei Philosophen

und Theosophen, die es auf die Theorie des Zaubers abgesehen haben, und in der pseudo-jamblichischen Schrift περὶ μυστηρίων hat sich sogar ein ganzes Handbuch über die Theorie der Theurgie und Magie bis auf unsere Zeit erhalten.

Von ausschlaggebender Bedeutung für das Verständnis des „warum", das dem „wie" zu Grunde liegt, ist die antike Auffassung vom Verhältnis des Unsichtbar-Überirdischen zum Sichtbar-Irdischen und von der Wechselwirkung des einen auf das andere; unter diesem Gesichtspunkt lässt sich die fast unübersehbare, unendlich mannigfaltige Masse der auf das „wie" sich beziehenden Bestimmungen in den meisten Fällen unschwer erklären. Dabei zeigt es sich, dass selbst ganz widersinnig klingenden, als baarer Humbug erscheinenden Bestimmungen doch stets eine „wissenschaftlich" theoretische Grundlage zukommt, an der selbst hochgebildete Geister des 4. und 5. Jahrhunderts ebenso überzeugungstreu festhielten, wie etwa ein Tycho de Brahe im 16. Jahrhundert an der „Wissenschaft" der Astrologie. Uns freilich kann eine solche auf Hirngespinsten aufgebaute und in Trugschlüssen verankerte Theorie von den Göttern, dem Zwischenreich, dem Kosmos und ihren Wechselwirkungen zueinander nur ein Lächeln abnötigen, ihre Bedeutung in völkerpsychologischer Hinsicht aber rechtfertigt doch ein Eingehen auch auf diese krausen Pfade, die hochbegabte, hochentwickelte Völker mit hervorragenden Geistern an der Spitze vor grauen Zeiten gewandelt sind.

§. 824. Eine ganze Reihe der im obigen Verjüngungszauber Medea's genannten Bestimmungen finden sich auch sonst wieder, sowohl in Beschreibungen magischer πράξεις bei Schriftstellern wie auch in den Receptensammlungen der Zauberpapyri; denn wie mannigfaltig die Bestimmungen für die Ausführung welches Zaubers auch immer sein mögen, fast regelmässig finden sich genaue Vorschriften hinsichtlich der Zeit, des Ortes und der Verfassung, in der sich die am Zauber direkt beteiligten Personen befinden müssen. Dazu treten dann noch genaue Bestimmungen hinsichtlich des Opfers, der Anrufung, der Entlassung und des Schutzmittels (des Amulets) für den Magus, da jede vollständige Zauberhandlung daraus bestehen muss.

An dieser Stelle kann natürlich nur das hiefür allgemein in Betracht Kommende behandelt werden und zwar ohne Beschränkung auf die bestimmte Art des Offenbarungszaubers; die speciellen Bestimmungen für diesen werden bei Behandlung der von Schriftstellern und in den Zauberpapyri überlieferten Offenbarungszauberhandlungen berücksichtigt und auch nach dem Gesichtspunkt des „warum" besprochen werden.

§. 825. Ich wende mich daher hier der Darstellung jener Bestimmungen zu, die wir hinsichtlich der Zeit der Zauberhandlungen in den verschiedensten Beschreibungen und Recepten vorfinden.

Zunächst lässt sich feststellen, dass jede Art von Zauber zumeist bei Nacht vorgenommen werden muss. Darüber bemerkt Abt (Apologie p. 194-6) im Anschluss an Apuleius Apol. c. 47 p. 54.17 Helm „Magia plerumque noctibus vigilata et tenebris abstrusa": „Wir haben oben gesehen, dass die Gottheiten der Nacht und der Tiefe Schutzherrn des Zaubers sind (cf. Abt p. 120 sq); für beider Verehrung und Beeinflussung ist die Nacht, das Dunkel, die geeignetste Zeit (Abt verweist auf U. Kehr, Quaest. magic. specim. 10, 9; 11, 1. Dedo p. 12; E. Samter, Familienfeste p. 112; Stengel, Griech. Kultusaltert.[2] 133; Roscher, Selene, p. 86, 87 Anm. 343). Darum rufen die Nacht direkt an Medea und Canidia (Ovid, Metam. 7.192: „nox, ait, arcanis fidissima, quaeque diurnis/aurea cum Luna succeditis ignibus, astra!" Horaz, Epod. 5.51 „Nox et Diana, quae silentium regis,/arcana cum fiunt sacra/nunc, nunc adeste!"). Bei Nachtarbeiten die Zauberer bei Tibull [I 5, 15 s.: „Ipse ego velatus filo tunicisque solutis/vota novem Triviae nocte silente dedi! cf. I 8.18 „Num te carminibus, num te pollentibus herbis/devovit tacito tempore noctis anus?" cf. auch Horaz Sat. I 8.20 s.] Apuleius Metam. II 22 s. III 21; III 16 sq. und Lucian Philopseud. 14, Menippus (Mithrobarzanes), ebenso Simaitha Theokrit, Id. 2, 10-1 ἀλλὰ Σελάνα/φαῖνε καλόν· τὶν γὰρ ποταείσομαι ἅσυχε δαῖμον und v. 165-6: χαῖρε Σελαναία λιπαρόχροε, χαίρετε κἄλλοι/ἀστέρες, εὐκάλοιο κατ' ἄντυγα Νυκτὸς ὀπαδοί; und – wenn man mit Riess, Studies in superstition, American Journ. of Philol. 24, 1903, 425 sq. die Szene in Pindars I. Olympischer Ode einen magischen Götterzwang nennen kann – auch Pelops (v. 73 sq: ἐγγὺς ἐλθὼν πολιᾶς ἁλὸς οἶος ἐν ὄρφνᾳ ἄπυεν βαρύκτυπον Εὐτρίαιναν II 57 sq. (von dem Seher Iamos): Ἀλφεῷ μέσσῳ καταβὰς ἐκάλεσσε Ποσειδᾶν' εὐρυβίαν, ὃν πρόγονον... νυκτὸς ὑπαίθριος; dazu das Schol. 104a, Drachmann, S. 176: οἰκεῖος δὲ καὶ ὁ καιρὸς πρὸς θείαν ἐπίκλησιν.) In der Zeit des Apuleius kann ein Christ in den Verdacht kommen, ein Zauberer zu sein, weil er auch einmal nachts zum Gebete sich erhebt: Tertullian, Ad uxor. II 5: „cum etiam per noctem exurgis oratum." Analog ist die palaestinische Sitte, denen zu fluchen, die ihr Gebet in der Dämmerung verrichten; Blau p. 150 vermutet mit Recht, dass dies geschehen sei, weil die Zauberformeln meist in der Dämmerung oder nachts gesprochen worden seien (Abt.). Die Papyri enthalten diesbezügliche Bestimmungen in Menge; v. Pap. Berol. I 20. πρὶν ἀνατολῆς ἡλίου; Paris. 286 χρῶ πρὸ ἡλίου (die Botanearsis); v. auch I. 60 (Berlin. I); Paris. 26; 156 νυκτὶ ἀναβάς v. I. 69 Paris. 333 434 sq; I. 318: δαίμονα νυκτὸς ἐλαυνόμενον; II 4: μαντεύεο νυκτὸς ἐν ὥρῃ v. I. 8. 20. 79; Deubner De incub. 33 v. Lond. 121 I. 943 (Traumdivination): καὶ ὀψὲ ὥρᾳ πέμπτῃ νυκτός. London 46 I. 49 W.: ποίει σελήνης οὔσης; Lond. 121 I. 370 W.: ἑσπέρας οὖν, μέλλων κοιμᾶσθαι; 443 W:

ὀψὲ ἢ μέσης νυκτός; Lond. 125, l. 3K.: ἐλθὼν δὲ ἐπὶ τὸν τόπον παρὰ ποταμὸν ἢ θάλασσαν ἢ τρίοδον νυκτὸς μέσης θὲς τὸ κρανίον χαμαὶ καὶ [πλησίον τῷ σ]ῷ (ergänzt von Abt p. 195 n. 14) ἀριστερῷ ποδί; Paris 3089: πρᾶσσε νυκτός; 3151: ἐπάδων δι' ὅλης νυκτός v. sonst noch papyr. Lond. 121 l. 426; Paris 1328; 1700; 2090; 2092; Indices der Papyri unter ἀνατολή, ἑσπέρα, νύξ, ὀψέ, σελήνη. Wenn der Magier irgendetwas am Tage vorzunehmen wünscht, so braucht er dazu besondere Riten: Papyr. Paris 73: ὅταν δὲ μέλλῃς καθ' ἡμέραν ἐν τῇ ἁγνείᾳ ἐσθίειν καὶ κοιμᾶσθαι, εἰπὲ τὸν λόγον... dieser λόγος ist dann anders als der, welcher im Anfang der πρᾶξις angegeben wird (Abt). Unter Umständen kann das Dunkel der Nacht durch künstliches Dunkel ersetzt werden, ἐν οἴκῳ ἐπιπέδῳ χωρὶς φωτός werden die Zauberhandlungen des papyr. Lond. 121 l. 793 W. vollzogen. Abt verweist auf Headlam, Classical review 1902 l. 54; Artemidor Oneirocrit. II 36; Heim Incantament. 25, 32, 165; Hubert bei Daremberg-Saglio III 2. 1516; De Jong, De Apuleio p. 61 etc. Soweit Abt.

In vielen Fällen ist die Nacht schon durch die Art des vorzunehmenden Zaubers als Zeit für die πρᾶξις bestimt, so bei der Traumdivination, ganz besonders bei der Nekromantie, bei der officiellen sowohl wie bei der magischen; denn die νεκυδαίμονες können das Sonnenlicht nicht aushalten.

So sagt z. B. Aeneas von Gaza: ἅμα γοῦν ἀνέσχεν ὁ ἥλιος καὶ τὸ φάσμα διαλύεται (Theophrast. p. 20 ed. Boiss.) Die Bevorzugung der Nacht ist für den Zauber aller Völker und Zeiten charakteristisch (für den assyrisch babylonischen Zauber v. z. B. Fossey, Magie, l. 48 sq.). Der wahre Grund hiefür ist der von Abt oben namhaft gemachte: die Gottheiten der Nacht und der Tiefe stehen natürlich in schroffstem und auch feindlichem Gegensatze zum Licht der Sonne und daher zum Tage. Sehr richtig sagt daher Gregor von Nazianz, Contra Julianum I 55 Sp. 577 sq.: κατῄει ὁ Ἰουλιανὸς μὲν εἴς τι τῶν ἀδύτων τῶν τοῖς πολλοῖς ἀβάτων καὶ φοβερῶν... ἔστι γὰρ δὴ καὶ τοῦτο εἶδος μαντείας αὐτοῖς, ζόφῳ τινὶ καὶ ὑποχθονίοις δαίμοσι περὶ τῶν μελλόντων συγγίνεσθαι, εἴτε ὡς σκότῳ χαίρουσι μᾶλλον, ἐπεὶ καί εἰσι σκότος καὶ σκότους δημιουργοὶ τῆς κακίας, εἴτε ὡς φεύγουσι τὰς ἐπιμιξίας τῶν εὐσεβῶν ὑπὲρ γῆς καὶ διὰ ταύτας ἀσθενεστέροις.

Auch hier also sucht Iulian künstliches Dunkel auf. – Dazu kommt auch noch der Umstand, dass der Zauber profane Zeugen zu scheuen hat, worüber II §. 32 sq. Auch sind die Magier ja vielfach bewusste Betrüger gewesen, so dass auch die Bemerkung des Apollonios von Tyana aus seiner Verteidigungsrede vor K. Domitian nicht unbegründet ist (Philostrat. Vita Apoll. 8. 6 (2): „Die Zauberer fliehen die Tempel der Götter, die ihren Künsten feind sind, und hüllen sich in Nacht und Verborgenheit, indem sie den Toren, die ihnen glauben, weder Augen noch Ohren zu haben gestatten." So konnten sie sich zugleich auch den Augen der Obrigkeit leichter entziehen, enthielten doch schon die Zwölftafelgesetze Bestimmungen gegen Schadenzauber (Apuleius, Apologie c. 47 p. 54. 14 sq. Helm: „magia ista, quantum ego audio res est legibus delegata; iam inde antiquitus XII tabulis propter incredundas frugum inlecebras interdicta;" v. Abt p. 192 p. 9 sq. und unten II §. 51). – Am längsten hat sich naturgemäss die Beobachtung der Nacht als Zeit für das Handeln in der Medicina magica erhalten und bis auf unsere Zeiten fortgeerbt; darüber interessante Berichte besonders bei Heim Incantamenta z. B. № 9. 25. 32. 96. 124. 165. 203.

§. 826. Da nun die griechische Zaubergöttin κατ' ἐξοχήν Hekate mit der Mondgöttin identisch ist, so ist es ganz selbstverständlich, dass man bei dem Zauber die Mondphasen besonders berücksichtigte.

Denn es lag auf der Hand anzunehmen, dass dem Vollmond eine ganz andere Kraft und Bedeutung zukomme als dem Neumonde, dem zunehmenden Mond eine ganz andere Wirkung als dem abnehmenden, zumal da man ja auch in der Landwirtschaft den verschiedenen Mondphasen verschiedene Einwirkungen auf das Wohl und Wehe der Pflanzen- und Tierwelt seit gewiss uralten Zeiten zuschrieb, zum Teil nicht ohne Grund (v. hierüber z. B. Plinius, Hist. nat. 18, 75 (32). Daher finden wir in den Zauberpapyri sehr viele Zeitbestimmungen für die πράξεις, die sich auf die Mondphasen beziehen; z. B.: Papyrus Paris 26-7: προαγνεύσας ἑπτὰ ἡμέρας... πρὸ τῆς σελήνης d. h. 7 Tage vor dem Vollmond halte dich rein! in der Vollmondsnacht wird dann der Zauber vorbereitet und bei Sonnenaufgang vorgenommen; v. l. 52 sq., wo es für einen andern Zauber deutlicher heisst: προαγνεύσας ἑπτὰ ἡμέρας τοῦ τὴν σελήνην πανσέληνον γενέσθαι ἐναίμων καὶ ἀνεψετῶν ἀπεχόμενος... σελήνης δὲ πληρωθείσης tu dies und jenes, womit die πρᾶξις beginnt; London 47, 2 wird vorgeschrieben, dass die κλῆσις vorgenommen wird σελήνης πληθούσης· ἄμεινον δὲ ἐν τῇ ἀνατολῇ; Paris l. 2221 ist bei einem κάτοχος die Defixionstafel σελήνης οὔσης <ἐκ> διαμέτρου ἡλίου bei dem Grabe eines ἄωρος zu vergraben; ebenso auch in den demotischen Zauberpapyri z. B. col. 23, 22/3 (für eine Lekanomantie mit Hilfe des Mondgottes): Tue das „wenn der Mond das Uzat (= Vollmonds-) Auge füllt, am 15. Tage (des Monats), während du für drei Tage rein bist;" col. X 21-22 (wieder für eine Lekanomantie): „Tue das vom 4. Tag des Mondmonats an bis zum 15. Tage, welcher der Halbmonatstag ist, wenn der Mond das Uzatauge füllt." Oder andere Phasen: Pp. Leid. V 11, 29: τριταίας οὔσης τῆς θεοῦ; Paris 3146: hier ist die Zauberfigur, die den Ἀγαθὸς Δαίμων vorstellt, ἐν ἀνατολῇ τριταίας οὔσης τῆς θεοῦ also am 3. Tag des zunehmenden Mondes aufzustellen; im Leid. V. col. 11 l. 28-9 ist ein Fluch-

zauber, der unheilbare Schlaflosigkeit verursacht τριταίας οὔσης τῆς θεοῦ in Scene zu setzen καὶ ἄυπνος τελευτήσει μὴ διαμηκύνασα ἡμέρας ἑπτά; im Papyr. Paris 162 sq. wird bezüglich eines Offenbarungszaubers gesagt: σκέψη διὰ λεκάνης αὔτοπτον (τὸν θεόν) ἐν ᾗ βούλει ἡμέρᾳ ἢ νυκτὶ ἐν ᾧ βούλει τόπῳ, θεωρῶν τὸν θεὸν ἐν ὕδατι... die Weihung der Schale aber, durch die sie ihre Zauberkraft erhält, muss erfolgen οἵᾳ βούλει ἀνατολῇ τριταίας οὔσης τῆς σελήνης, also am 3. Tage jedes beliebigen Mondmonats; an diesem Tage aber muss man noch ἡλίου μεσουρανέοντος ὥρᾳ πέμπτῃ eine Beschwörung des Typhon-Seth vornehmen, der hier als jenes Wesen erscheint, dem die in die Schale zu bannenden κρείττονα γένη unterworfen sind; Berol. I l. 235: hier wird ein Mittel, unerhörte Gedächtniskraft zu erlangen, angegeben; „dieses Mittel πίε ἐπὶ ἡμέρας ἑπτὰ νήστης ἐξ ἀνατολῆς οὔσης τῆς σελήνης;" ein Offenbarungszauber des Papyrus Berol. II, l. 43 ist vorzunehmen ἀπὸ ἑβδόμης τῆς σελήνης μέχρις ὅταν ὑπακούσῃ καὶ συσταθῇ σαυτῷ [Kroll's Änderung im Philol. 54_{565} ist unnötig], mit l. 45 sq. werden die Zwangsopfer genau auf die der ersten erfolglos gebliebenen Anrufung folgenden 7 Tage verteilt (v. l. 141 wo eine andere Version angegeben ist); im Pap. Lond. 46 l. 344 heisst es für einen Defixionszauber: κρεῖσσον δὲ ποιεῖς σελήνης μειουμένης (das ist deshalb besser, weil bei abnehmendem Mond alles Leben stockt und auch in Abnahme begriffen und geschwächt ist); Paris l. 2389 ist eine Zauberfigur des Hermes κατὰ θεοῦ νουμηνίαν zu verfertigen und zu weihen. — Papyr. Paris l. 2711: hier ist das ἐπίθυμα bei einer ἀγωγή mit Hilfe der Hekate-Selene darzubringen πρὸς σελήνην ιγ ιδ d. h. am 13. und 14. Tag des Mondmonats; ähnlich im Pap. Lond. 46. 236 für die Weihung eines Zauberrings des Hermes: ἡμέραι ἐν αἷς ποίει· ἀπὸ ἀνατολῆς ς θ ι ιβ ιδ ις κα κδ κε · ταῖς δὲ ἄλλαις ἔπεχε. Ebenso auch in den demotischen Zauberpapyri; so col. VIII. 16-17 die Formel bei einer Traumdivination ist gegen die „Schulterconstellation" am 3. Tag des Monats zu sprechen.

§. 8 2 7. Nun leuchten aber beim nächtlichen Zauber neben dem Gestirn der Hecate-Selene-Artemis, der grossen Zaubergöttin, auch die Planeten, die Dekane und die in die Tierkreiszeichen zusammengefassten Fixsterne herab und der Mond und bei Tage die Sonne wandelt durch alle diese Gestirne und Sterne hin und steht bald in diesem, bald in jenem „Haus", bald in Beziehung zu diesem, bald zu jenem Gestirn. Auch hievon muss seine Einwirkung auf den Kosmos und die φύσις beeinflusst werden. Daher ist es bei der hohen Entwicklung der Astrologie ganz selbstverständlich, dass das „wann" für die Zauberhandlung sehr häufig von diesem astrologischen Standpunkt aus fixiert wird.

Auch hiefür seien ein paar Belege aus den Zauberpapyri angeführt: Leid. V. col. IX. l. 27 sq.: τὸν λόγον τοῦτον τῆς ἑκάστης ἡμέρας μὲν λέγε τρίς, ὥρᾳ τρίτῃ, ἕκτῃ, ἐνάτῃ. τοῦτο δὲ ἐπὶ ἡμέρας τέσσαρας καὶ δέκα, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς σελήνης τριταίας <οὔσης>. πειρῶ δὲ εἶναι τὴν θεὸν ἤτε ἐν ταύρῳ ἢ παρθένῳ ἢ σκορπίῳ ἢ ἐν ὑδροχόῳ ἢ ἐν ἰχθύσι. Dann ist ein weisser oder ein gelber Hahn lebend zu zerreissen, der Zauberring, der dadurch geweiht werden soll, in den Vogel hineinzulegen und, nachdem er dort einen Tag und 9 Stunden der Nacht gelegen ist, herauszunehmen, womit die τελετή beendet ist. Ein Offenbarungszauber des Papyr. Lond. 46 l. 393 hat stattzufinden σελήνης οὔσης <ἐν> ἀνατολῇ ἐν κριῷ ἢ λέοντι ἢ παρθένῳ ἢ τοξότῃ; eine Traumdivination des Berolin. II 80 σελήνης οὔσης ἐν διδύμοις, ein anderer Zauber im Papyr. London 121 l. 319 ἐν ταύρῳ ἢ κριῷ. Im Papyr. Paris l. 753 ist ein heiliger Käfer, ein Scarabaeus, ἐν ἁρπαγῇ τῆς σελήνης zu töten. Er wird dann in Rosenöl geworfen und dieses mit dem Käfer ἐπὶ ἡμέρας ἑπτὰ ἡλίου μεσουρανοῦντος — denn der Käfer ist ein Sonnentier, — mit dem ὄνομα besprochen; dadurch gewinnt der Magus die notwendige οὐσία. Am 7. Tage ist der Käfer in einem seine Auferstehung verbürgenden Bohnenfelde zu vergraben. Das Öl aber, das offenbar das πνεῦμα des Sonnentiers in sich aufnahm, dient jetzt als Augensalbe bei der persönlichen Erscheinung des Gottes, diesen zu sehen; diese σύστασις aber erfolgt τῇ συνόδῳ τῇ γενομένῃ λέοντι (l. 780). ἄρχου δὲ ... τῇ ἐν λέοντι κατὰ θεὸν νουμηνίᾳ, d. h. an jenem Vollmonde, da die Sonne im Zeichen des Löwen steht. Im Papyr. Leiden W col. I l. 3-4 hat die Weihung, der sich der Magus vor dem eigentlichen Zauber unterziehen muss, bei der σύνοδος des Mondes mit dem κριός zu beginnen [bei Dieterich, Abraxas p. 170, 6]; die zweite Fassung, col. IX. 5 besagt: ἐν ᾗ ἡμέρᾳ καὶ ὥρᾳ μέλλει ἡ σελήνη ἐκλείπειν ἐν κριῷ (l. c. p. 170, 15-16); hier wird auch l. 6-7 gesagt, dass das Opfer 21 Tage vorher stattzufinden hat (l. c. p. 171. l. 14-5), ebenso bei der ersten Fassung (l. c. p. 172, 2-3 = col. I 24-5). Der eigentliche Zauber ist erst am 8. Tage darauf um Mitternacht vorzunehmen (col. 3, 36-7 = col. 15, 33-4, l. c. p. 180 l. 13-4). — Besonders lehrreich ist folgende Stelle aus demselben Papyr. Leiden W, col. 24, 14 sq.: Der Zauber ist zu tun οὔσης τῆς σελήνης ἐν ἀνατολῇ καὶ συναντούσης ἀγαθοποιῷ ἀστέρι ἢ Διὶ ἢ Ἀφροδίτῃ καὶ μηδενὸς ἐπιμαρτυροῦντος κακοποιοῦ, Κρόνου ἢ Ἄρεως. βέλτιον δὲ ποιεῖν, ἐὰν ἑνὸς τῶν τριῶν ἀστέρων τῶν ἀγαθοποιῶν ὄντων ἐν ἰδίῳ οἴκῳ τὴν συναφὴν ἐπιλαμβανομένης τῆς σελήνης ἢ διαμαρτυρούσης ἢ κατὰ διάμετρον ἐν ἀνατολῇ ὄντος καὶ τοῦ ἀστέρος. ἔσται γάρ σοι πρακτικὴ πρᾶξις. Im Papyr. Lond. 46, 48-53 ist wieder der an Serapis gerichtete Offenbarungszauber vorzunehmen σελήνης οὔσης ἐν στερεῷ ζῳδίῳ μετὰ ἀγαθοποιῶν ἢ ἐν ὁρίοις ἀγαθοῖς ὑπαρχούσης, μὴ πληθούσης. ἔστι γὰρ ἄμεινον· καὶ οὕτως ἡ μαντεία εὔτακτος ἀπεργάζεται. ἐν δὲ ἄλλοις ἀντιγράφοις ἐγέγραπτο ὅτι πληθούσης.

§. 8 2 8. Ja man hat sogar die einzelnen Arten des Zaubers unter Berücksichtigung des Mondes in seiner Stellung zu den 12 Tierkreiszeichen während seiner monatlichen Bahn auf die einzelnen Monatstage fixiert:

Papyr. Lond. 121 l. 292-307 Wessely, Denkschriften d. Wiener Acad. 42, 1893, 29 sq. Kenyon l. c. l. 284-299 col. VIII: Κύκλος [σ]ελήνης — σελήνης (Pp: ☾) <οὔσης> ἐν παρθέ[νῳ (παρθ[εν'] Kenyon)] πανάλκι<μ>ον <τὸ> πεποιημένον. ξυγῷ:

νεκυομαντ‹ε›ία. σκορπίῳ: παγκακώσιμ(ον, Pp: πανκακωσιμ; Kenyon πανκακωσις) ‹τὸ πεποιημένον›. τοξότῃ: πρὸς ἥλιον καὶ σελήνην (Pp. προς ☉ και ☾) ἐπικλήσεις ἤτοι ἐπιλαλήματα (Pp: επι/κλησιν ητοι επιλαλημα⁻). αἰγοκέρῳ: ὅσα θέλεις, λέγεις (Pp. οσα λεγεις θε^β εις) ἐπεὶ κάλλιστον (Pp: επικαλξειστον fuit καλλειστον) ‹τὸ πεποιημένον›. ὑδροχόῳ: εἰς φίλτρον. ἰχθύσι (Pp. ιχθυς): εἰς πρόγνωσιν. κριῷ (Pp. κρειω): ἐμπύριον ἤτοι ἀγώγιμον (Pp. αγωγιμ). ταύρῳ: εἰς λύχνον ἐπιλάλημα (Pp. εις λυχν' επιλαλημ). διδύμοις (Pp. διδυμοι): χαριτήσιον. καρκίνῳ: φυλακτήρια. λέοντι (Pp. λεων): κίρκα ἤτοι καταδέσματα = (Pp. κιρκαντοικαταδεσμα^τ) = „der Umlauf des Mondes. — Wenn sich der Mond (im Tierkreiszeichen) befindet der Jungfrau, (so ist) der Zauber überaus kräftig; in der Wage: Totenbefragung; im Skorpion: (so ist) der Zauber überaus verderblich; im Schützen: Anrufungen oder Ansprachen(?) an Sonne und Mond; im Steinbock: Sprich, was du willst; denn der Zauber ist vom besten Erfolg begleitet(?); im Wassermann: (geeignet) für Liebeszauber; in den Fischen: (geeignet) für die Zukunftserforschung; im Widder: Brandopfer (Opferdivination?) oder Zwangszauber; im Stier: Ansprache (Anrufung) des Leuchters (Lychnomantie?); in den Zwillingen: Zauber, um Gunst zu gewinnen(?); im Krebs: (Anfertigung von) Schutzmitteln (Amuleten), im Löwen: (Anfertigung von) Zauberringen oder Bindezauber." — Auch die Medicina magica natürlich legt besonderes Gewicht auf die Beobachtung der Mondphasen und auf die Stellung des Mondes zu den Tierkreiszeichen (cf. Heim, Incantament. 41. 109. 120. 125. 152. 167. 180. 190. 197. 204).

§. 829. Auffallend selten wird, wie obige Übersicht darlegt, in den Zauberpapyri des Einflusses gedacht, den die Planeten auf die Zeit der πρᾶξις ausüben.

* Dagegen bietet der Papyr. Lond. 121 l. 280-291 Denkschriften der Wiener Akademie 42, 1893, 29 = Kenyon l. 272-283 col. VIII. folgende Liste von Tagen innerhalb der 12 ägyptischen Monate zu je 30 Tagen, die wohl als ungünstig für den Zauber auszuschalten waren: Θώθ: α, δ (Wessely: β) ιβ, ιγ, κβ. Φαωφί: β, δ, ι, ιθ, κ. Ἀθύρ: ζ, η, θ, ιζ, ιη, κγ, κζ. Χοιάκ: ε, ς, ιγ, ιε, ις (Wess.: κ̄), κδ, κε. Τυβί: γ, δ, ιβ, κδ, κς. Μεχείρ: α, β, ι, ιδ, ιθ. Φαμενώθ: ζ (Kenyon), η, θ. Φαρμουθί: ε, ς, ιδ, ιε, κ. Παχών: γ, δ, ιβ, ιγ, κα, κς, κη. Παϋνί: α, β, ι, ια, ιε, κ. Ἐπιφί (Pp. επειφ): ζ, η, θ, ιδ, ιη, ιθ, κβ. Μεσορή: ιθ, κ (Kenyon), κγ, κδ, κε. „(Im Monat) Thoth: der 1. 4. 12. 13. und 22.; im Phaophi: der 2. 4. 10. 19 und 20.; im Athyr: der 7. 8. 9. 17. 18. 23. und 27.; im Choiak: der 5. 6. 13. 15. 16. 24. und 25.; im Tybi: der 3. 4. 12. 24. und 26.; im Mechir: der 1. 2. 10. 14. und 19.; im Phamenoth: der 7. 8. und 9.; im Pharmuthi: der 5. 6. 14. 15. und 20.; im Pachon: der 3. 4. 12. 13. 21. 26. und 28.; im Payni: der 1. 2. 10. 11. 15. und 20.; im Epiphi: der 7. 8. 9. 14. 18. 19. und 22.; im Mesore: der 19. 20. 23. 24. und 25. Diesen ägyptischen Monatstagen entsprechen, wenn der 1. Thoth gleich ist dem 29. August, im gemeinen Jahre folgende Kalendertage:

I. 1. Thoth =	29. August	II. 2. Phaophi =	29. Sept.	III. 7. Athyr =	3. November	IV. 5. Choiak =	1. December	V. 3. Tybi =	29. Decemb.	VI. 1. Mechir	26/1
4.	1. September	4.	1. October	8.	4. "	6.	2. "	4.	30.	2.	27/1
12.	9. "	10.	7. October	9.	5. "	13.	9. "	12.	7. Jänner	10.	4/2
13.	10. "	19.	16. "	17.	13. "	15.	11. "	24.	19.	14.	8/2
22	19. "	20.	17. "	18.	14. "	16.	12. "	26	21.	19.	13/2
				23	19. "	24.	20. "				
				27	23. "	25.	21. "				
VII. 7. Phamenoth =	8. März	VIII. 5. Pharmuthi =	31. März	IX. 3. Pachon =	28. April	X. 1. Payni =	26. Mai	XI. 7. Epiphi =	1. Juli	XII. 19. Mesore	12/8
8.	4. "	6.	1. April	4.	29 "	2.	27. "	8.	2. Juli	20.	13/8
9.	5. "	14.	9. "	12.	7. Mai	10.	4. Juni	9.	3. "	23.	16/8
		15.	10. "	13.	8. "	11.	5. "	14.	8. "	24.	17/8
		20	15. "	21.	16. "	15.	9. "	18.	12. "	25.	18/8
				26.	21. "	20.	14 "	19.	13. "		
				28.	23. "			23.	17 "		

Die sich an den Mesore anschliessenden 5 Epagomenentage, die dem 24. bis 28. August entsprechen, sind nicht berücksichtigt; wir werden bald sehen, warum. Demnach entfallen also auf den I. Thoth: 5 Tage II. Phaophi: 5 III. Athyr: 7 IV. Choiak: 7 V. Tybi: 5 VI. Mechir: 5 VII. Phamenoth: 3 VIII. Pharmuthi: 5 IX. Pachon: 7 X. Payni: 6 XI. Epiphi: 7 XII. Mesore: 5. also auf das Jahr 66 Tage (wobei die 5 Epagomenen nicht berücksichtigt sind) die hier gekennzeichnet werden. Jedenfalls sind damit Tage gemeint, die für die Vornahme irgendwelcher magischer πράξεις ungünstig waren.

Damit verwandt ist eine zweite Liste des Papyrus London 121, l. 153-166 Denkschriften d. Wien. Acad. 42, 1893, 24-5, Kenyon l. 155-167, welche für den 30tägigen Monat schlechthin den 3. 6. 9. 16. 17. und 25. Tag mit der Bemerkung μὴ χρῶ versieht. Die Überschrift dieser Partie, ἡμερομαντ‹ε›ῖαι κ[αὶ] ὧραι, besagt, dass hier eine Liste jener Tage und Stunden vorliegt, die für den Offenbarungszauber günstig, beziehungsweise ungünstig, sind, und als ungünstig werden jene oben genannten 6 Tage durch die Bemerkung μὴ χρῶ namhaft gemacht. So ist also wohl der Schluss gerechtfertigt, dass auch die Tage der ersten Liste jene sind, an denen man keinen Zauber vornehmen durfte.

§. 830. Dass man aber in Ägypten, der Heimat unserer Zauberpapyri, die Tageswählerei sehr gut kannte, beweist ein Papyrus des British Museum (№ 10.474); er bietet die 360 Tage des Jahrs — denn auch hier sind die Epagomenentage nicht miteinbezogen — und merkt bei jedem Tage an, ob er gut oder schlecht sei. Jeder Tag hat 3 Abschnitte.

Jeder dieser 3 Abschnitte wird, wenn er günstig ist, mit dem Zeichen 𓄤 d. h. „nfr" = gut, günstig, wenn er ungünstig, mit dem Zeichen 𓋁 versehen. Nach Budge Magic p. 225, verteilt sich günstig und ungünstig auf die 30 Tage des Thoth 1. Tag: 𓄤𓄤𓄤 2: 𓄤𓄤𓄤 3: 𓋁𓋁𓋁 4: 𓋁𓋁𓋁 5: 𓄤𓄤𓄤 6: 𓋁𓋁𓄤 7: 𓄤𓄤𓋁 8: 𓄤𓄤𓋁 9: 𓄤𓄤𓄤 10: 𓄤𓄤𓄤 11: 𓋁𓋁𓋁 12: 𓋁𓋁𓋁 so:

13. Tag: 𓄤𓄤ΨΨ sic 14. 𓄤ΨΨ 15. 𓄤ΨΨ 16. ΨΨΨ 17. 𓄤𓄤𓄤 18. 𓄤𓄤𓄤 19. 𓄤𓄤𓄤 20. ΨΨΨ 21. 𓄤𓄤Ψ 22. ΨΨΨ 23. ΨΨΨ 23: ΨΨΨ 24: 𓄤𓄤𓄤 25: 𓄤𓄤𓄤 26 ΨΨΨ 27 𓄤𓄤𓄤 28. 𓄤𓄤𓄤 29. 𓄤𓄤𓄤 30. 𓄤𓄤𓄤. Sehen wir vom 13. Tage ab, wo offenbar ein Fehler in der Handschrift vorliegt, so erhalten wir: 14 durchaus günstige Tage: 1. 2. 5. 9. 10. 17. 18. 19. 24. 25. 27. 28. 29. 30. 9 durchaus ungünstige Tage: 3. 4. 11. 12. 16. 20. 22. 23. 26 – 3 zu zwei Dritteln günstige Tage: 7. 8. 21. – 3 zu einem Drittel günstige Tage: 14. 15 (𓄤ΨΨ) und 6 (ΨΨ𓄤). Diese Dreiteilung jedes Tags bezieht sich offenbar auf Morgen, Mittag und Abend, so dass also z. B. beim 7. Tage der Morgen und Mittag günstig, der Abend aber ungünstig ist, oder beim 14. und 15. Tag der Morgen günstig, Mittag und Abend aber ungünstig, und beim 6. Tag Morgen und Mittag ungünstig, der Abend aber günstig.

Hiezu ist nun die zweite griechische Liste ἡμερομαντεῖα καὶ ὧραι zu vergleichen:

α ἕωθεν	ς μὴ χρῶ	ια δείλης	ις μὴ χρῶ	κα δείλης	κς δείλης
β μεσημβρίας	ζ μεσημβρίας	ιβ δι' [ὅλης] ἡμέρας	ιζ μὴ χρῶ	[κβ] δείλης	κζ δι' ὅλης ἡμέρας
γ μὴ χρῶ	η δι' ὅλης ἡμέρας	ιγ δι' ὅλης ἡμέρας	ιη ἕωθεν καὶ [δείλης]	[κγ] ἕωθεν	κη δι' ὅλης ἡμέρας
δ ἕωθεν	θ μὴ χρῶ	ιδ ἕωθεν	ιθ ἕωθεν	κδ ἕωθεν	κθ δι' ὅλης ἡμέρας
ε ἕωθεν	ι δι' ὅλης ἡμέρας	ιε δι' ὅλης ἡμέρας	κ ἕωθεν	κε μὴ χρῶ	λ δείλης

Auch hier also haben wir die Dreiteilung des Tages in Morgen, ἕωθεν, Mittag (μεσημβρία) und Abend (δείλη) und in durchaus günstige Tage (δι' ὅλης ἡμέρας), durchaus ungünstige (μὴ χρῶ) und zu einem Drittel günstige Tage (ἕωθεν, μεσημβρίας, δείλης).

In der Darstellungsweise der ägyptischen Liste müssten unsere ἡμερομαντεῖαι καὶ ὧραι also so aussehen:

1. Tag:	𓄤ΨΨ	6. Tag:	ΨΨΨ	11. Tag:	ΨΨ𓄤	16. Tag:	ΨΨΨ	21. Tag:	ΨΨ𓄤	26. Tag:	ΨΨ𓄤
2. "	Ψ𓄤Ψ	7. "	Ψ𓄤Ψ	12. "	𓄤𓄤𓄤	17. "	ΨΨΨ	22. "	ΨΨ𓄤	27. "	𓄤𓄤𓄤
3. "	ΨΨΨ	8. "	𓄤𓄤𓄤	13. "	𓄤𓄤𓄤	18. "	𓄤Ψ𓄤	23. "	𓄤ΨΨ	28. "	𓄤𓄤𓄤
4. "	𓄤ΨΨ	9. "	ΨΨΨ	14. "	𓄤ΨΨ	19. "	𓄤ΨΨ	24. "	𓄤ΨΨ	29. "	𓄤𓄤𓄤
5. "	𓄤ΨΨ	10. "	𓄤𓄤𓄤	15. "	𓄤𓄤𓄤	20. "	𓄤ΨΨ	25. "	ΨΨΨ	30. "	ΨΨ𓄤

Wir haben hier also: 8 durchaus günstige Tage: 8. 10. 12. 13. 15. 27. 28. 29. – 6 durchaus ungünstige Tage: 3. 6. 9. 16. 17. 25 – 15 zu einem Drittel günstige Tage: 1. 2. 4. 5. 7. 11. 14. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 26. 30. – 1 zu $\frac{2}{3}$ günstiger Tag: 18 (𓄤Ψ𓄤).

Die Verwandtschaft der ägyptischen und dieser zweiten griechischen Liste ist in die Augen springend. Der ägyptische Kahunpapyrus (pl. 25, Text p. 62), aus dem mittleren Reich bezeichnet 18 Tage eines Monats als gut, 9 als schlecht, 3 als halb gut (Erman, Religion[2] 182).

§. 831. Welche Gesichtspunkte aber waren maßgebend, bestimmte Monatstage für ganz oder teilweise günstig, beziehungsweise ungünstig zu erklären? – Darüber unterrichtet uns der ägyptische Papyrus Sallier IV., der aus der Zeit um 1300 vor Chr. stammt (Chabas, Le Calandrier p. 24 und Budge, Magic, p. 226-8). Auch hier ist die Dreiteilung.

Daraus folgende Proben nach Budge, Wiedemann, Magie 9-10, Religion 141-2 und Erman, Religion[2] 183:

19. Thoth = 16. August: „Günstig, günstig, günstig (also wie im Pap. British Mus. 𓄤𓄤𓄤); er ist ein Festtag im Himmel und auf Erden vor Râ. Es ist der Tag, da die Flamme geschleudert ward auf die, welche die Barke verfolgen, welche den Schrein der Götter enthielt, und diesen Tag preisen die Götter, da sie zufrieden sind" etc.

20. Thoth = 17. August: „Günstig, günstig, günstig (aber der Papyrus ΨΨΨ). An diesem Tage schlugen die Götter, die sich im Gefolge des Râ befanden, die Rebellen." Obwohl der Tag als günstig bezeichnet wird, befiehlt der Papyrus doch, kein Werk vorzunehmen und keinen Ochsen zu schlachten, was sich also im Effect mit dem Londoner Papyrus deckt.

26. Thoth = 23. August: „Ungünstig, ungünstig, ungünstig (ebenso auch im Papyr. des Brit. Mus. ΨΨΨ); das war der Tag der Schlacht zwischen Hor und Seth." Dann wird erzählt, dass sie zuerst in Menschengestalt fochten, dann aber in Tiergestalt, und dass der Kampf in dieser Gestalt 3 Tage und 3 Nächte dauerte. Isis befreite den Seth, als er in der Schlacht unterlegen war und Horus schlug ihr deshalb den Kopf ab. Thot aber verwandelte den Kopf durch seinen Zauber in einen Kuhkopf und setzte ihn auf ihren Leib (cf. Plutarch, De Iside 19). An diesem Tag soll man dem Osiris und Thoth Opfer darbringen, jede Tätigkeit aber sonst ist verboten.

4. Phaophi = 1. October: „Ungünstig, günstig, günstig (also Ψ𓄤𓄤). Geh auf keinerlei Weise aus deinem Hause an diesem Tage. Wer an diesem Tage geboren wird, stirbt an diesem Tage durch schwere Krankheit."

5. Phaophi = 2. October: „Ungünstig, ungünstig, ungünstig (also ΨΨΨ). Geh auf keinerlei Weise an diesem Tage aus deinem Hause, nähere dich keiner weiblichen Person. An diesem Tage bringt man vor dem Gotte Opfergaben dar. Befriedigt war an diesem Tage die Majestät des Gottes Month (des Kriegsgottes, der sich an Blutvergiessen erfreut). Wer an diesem Tage geboren wird, wird durch Liebe sterben."

6. Phaophi = 3. October: „Günstig, günstig, günstig. Freudentag des Râ im Himmel. Die Götter sind in Frieden vor dem Gotte Râ, die Neunheit der Götter vollzieht die Ceremonien vor [Râ]. Wer an diesem Tage geboren ward, stirbt im Rausche."

9. Phaophi = 6. October: „Günstig, günstig, günstig (also 𓄤𓄤𓄤). In Freude ist das Herz der Götter und Menschen, gefällt ist der Feind des Sonnengottes Râ. Wer an diesem Tag geboren wird, stirbt an Altersschwäche."

15. Phaophi = 12. October: „Günstig, günstig, ungünstig (also 𓄤𓄤Ψ). Verlass deinen Aufenthaltsort nicht in der Abendzeit, denn die Schlange Uatch, der Sohn des Gottes, geht aus um diese Zeit und Unglück folgt ihr: wer immer sie sieht, der wird seine Augen sofort verlieren."

22. Phaophi = 19. October: „Ungünstig, ungünstig, ungünstig (also ΨΨΨ). Bade in keinem Wasser an diesem Tage. Wer im Schiffe fährt auf dem Flusse an diesem Tage, wird in Stücke gerissen durch die Zunge des Krokodils.

26. Phaophi = 23. October: ein Glückstag für die Fertigstellung eines Planes für den Hausbau.

29. Phaophi = 26. October: „Günstig, günstig, günstig (also 𓄤𓄤𓄤). Wer an diesem Tag geboren wird, stirbt geehrt von seinen Mitbürgern.

5. Athyr = 1. November: Kein Feuer darf im Hause angezündet werden.

12. Athyr = 8. November: „Ungünstig, ungünstig, ungünstig (also 𓂚𓂚𓂚): An diesem Tage muss man es vermeiden eine Maus zu sehen, denn es war der Tag, da „er Sechmet den Befehl gab," d. h. wohl, da Râ die Menschen töten liess (Erman, Rel.² 36-7).

16. Athyr = 12. November: An diesem Tag war es verboten, fröhlichen Gesang anzuhören, weil an diesem Tag Isis und Nephthys um Osiris in Abydos klagten.

17. Athyr = 13. November: „Ungünstig, ungünstig, ungünstig (also 𓂚𓂚𓂚), Ankunft des obern und unteren Grossen in Abydos, wobei sie laut weinen. Grosse Wehklage der Isis und Nephthys um „Das gute Wesen," d. i. Osiris-Unnofer, ihren Bruder zu Sais, eine Klage, die man bis nach Abydos hört cf. Plutarch De Iside et Osiride c. 13, der erzählt, Osiris sei am 17. Athyr ermordet worden, an welchem die Sonne den Skorpion durchläuft; es war das 28. Regierungsjahr des Osiris, doch behaupten einige, er habe nur so lange gelebt, nicht regiert cf. auch c. 14.

23. Athyr = 19. November: Wer an diesem Tag geboren war, musste durch Ertrinken den Tod finden.

10. Choiak = 6. December: „Günstig, günstig, günstig (also 𓄤𓄤𓄤). Wer an diesem Tag geboren ward, stirbt das Brot in der Hand, Bier im Munde, das Auge auf das Essen gerichtet".

1. Mechir = 26. Jänner: „Günstig, günstig, günstig (also 𓄤𓄤𓄤): „Ein grosses Fest im Himmel und auf Erden," denn die Feinde des Sobk sind an diesem Tage auf ihrem Wege gefallen."

13. Mechir = 7. Feber: „Ungünstig, ungünstig, ungünstig (also 𓂚𓂚𓂚). Geh auf keine Weise an diesem Tage heraus. An diesem Tag war das Auge der Göttin Sechmet entsetzlich, es erfüllte die Felder mit Verwüstung (?) an diesem Tage. Geh an ihm nicht bei Sonnenaufgang heraus". (Cf. oben den 12. Athyr: die Menschen hatten sich gegen Râ empört und dieser strafte sie, indem er die würgende Sechmet gegen sie aussandte.

Als Unglückstag galt auch der 3. der 5 Epagomenen (Schalttage), die nach dem 30. Mesore eingeschaltet wurden und dem 24-28. August entsprachen; denn an diesem Tage wurde dereinst der böse Seth-Typhon geboren, der Mörder des Osiris und Todfeind der Isis und des Hor (Pap. Leid. I 346 cf. Chabas l. c. p. 104 sq.). Davon weiss auch Plutarch, der folgendes erzählt (de Iside c. 12): „Rhea begattete sich heimlich mit Kronos; Helios (Râ) aber bemerkte es und sprach eine Verwünschung über sie aus, dass sie in keinem Jahr noch Monat gebären könne. Auch Hermes (Thot) aber wohnte der Göttin bei und liebte sie; darauf gewann er der Selene im Brettspiel den 70. Teil eines jeden Tages ab, bildete aus allen diesen Teilen 5 ganze Tage und schaltete sie hinter die 360 Tage des Jahres ein. Diese Tage heissen auch heute noch bei den Ägyptern „Schalttage" ἐπαγόμεναι [Hieroglyphen] rnpt 5 ḥrjw = die 5 auf dem Jahr befindlichen (Tage)," und werden, — da Rhea an diesen neuen Tagen gebären konnte — als Geburtstage der Götter gefeiert: am 1. Tag wurde Osiris geboren ..., am 2. Arueris, den einige Apollo, andere den älteren Horus nennen (Ḥr-wr „der grosse Hor", Letronne, Inscr. gr. I. pag. 40. 50, wo er auch dem Ἀπόλλων gleichgesetzt wird,) am 3. Tag Typhon (Seth), aber nicht der Zeit und dem Ort gemäss, sondern die Weiche durchbrechend sprang er seitwärts heraus, am 4. Tage wurde Isis im ganz Feuchten geboren und am 5. Nephthys .. (sie war die Gattin des Seth) daher galt der 3. Schalttag den Königen für einen Unglückstag, ἀποφράς, und sie taten an ihm weder etwas für ihre Geschäfte noch für ihre Körperpflege bis zur Nachtzeit." Aber auch der 1. und 5. Schalttag galt als Unglückstag und kein Werk, das man an einem dieser Tage vornahm, konnte gelingen. Die Kenntnis der Namen dieser Tage aber hatte grosse Bedeutung: wer sie kannte, wurde nicht von Durst und Krankheit heimgesucht und Sechmet hatte keine Gewalt über ihn. Daher wurden diese Namen mit Öl und anti-Essenz auf feines Linnen geschrieben und als Amulet verwendet (Chabas l. c. 104. 78).

Von besonderer Bedeutung war die Unterscheidung von Glück- und Unglückstagen natürlich für die Geburt, weshalb auch Nektanebos bei Pseudo-Callisthenes die Geburt Alexanders des Grossen verzögerte (I. 12. v. Budge Magic p. 224), und so spielt diese Unterscheidung, diese Tagewählerei im Horoskopstellen eine grosse Rolle (v. Budge p. 228-9).

Der sahidische Text N° 132 des Führers durch die Ausstellung d. Papyrus Erzherzog Rainer p. 45 ist ein Doppelblatt eines Bauernkalenders mit ausführlicher Darlegung der Glücks- und Unglückstage, wovon wir eine Probe geben: Der zweite des Monats ist gut. Es ist vorzüglich, an demselben vor der Obrigkeit zu erscheinen, Geld auf Zinsen zu leihen, einen Weingarten zu pflanzen, ein Feld zu besäen, Knechte und Vieh zu acquirieren, ein Weib zu nehmen, eine Frau dem Manne zu geben, auf dem Meere zu fahren, einen Turm zu bauen. Ebenso war der 1. ein guter Tag. Ein Kind, das an diesem Tage geboren, wurde ein Weiser. Überhaupt werden die ersten 15 Tage des Monats vorwiegend als gut bezeichnet, sei es ganz oder wenigstens zum Teil. So war am 5. der Abend, dagegen am 7. und 9. der Morgen glücklich. Bös war z. B. der 23.: ein Knabe, der an diesem Tag geboren war, wurde unglücklich. Es war an diesem Tag nicht angezeigt, eine Reise anzutreten, oder für jemand zu bürgen. Besonders schlecht war der letzte: „geh nicht (an diesem Tag) zu deiner Frau. Ein Kind, das sie dir gebären würde, würde ein Basilisk sein und seinen Eltern Kummer bereiten.

§. 832. Wie man sieht, beruht diese Scheidung der Tage in glückliche und unglückliche auf mythologischer Grundlage, auf den Mythen, die man sich vom Leben und Treiben, von den Schicksalen der Götter erzählte, als sie dereinst in Ägypten lebten. Bei der engen Abhängigkeit des Aber- und Zauberglaubens von Religion und Mythologie können wir annehmen, dass auch die oben geschilderte Tagewählerei im Zauber, wie sie in den beiden griechischen Listen zum Ausdruck kommt, auf mythologischer Grundlage aufgebaut ist: wendet sich doch auch der Zauber

an die Götter der officiellen Kulte und auch der Zauber muss durch die Freuden und Leiden, die Kämpfe, Siege und Niederlagen des Osiris, der Isis, des Hor und Seth beeinflusst werden. Auch ist es bezeichnend, dass gerade von dem Theurgen Proclus berichtet wird, ὅτι τὰς παρ' Αἰγυπτίοις ἀποφράδας ἐφύλαττε μᾶλλον ἢ αὐτοὶ ἐκεῖνοι (καὶ ἰδικώτερον δέ τινας ἐνήστευεν ἡμέρας ἐξ ἐπιφανείας, also auf Grund von Erscheinungen!, Marinus, Vita Procli c. 19) Damit sind zweifellos die sogenannten „Dies Aegyptiaci" gemeint, die auch in den officiellen römischen Kalender Aufnahme fanden.

So nennt z. B. das Kalendarium Romanum Constantini Magni temporibus ipso anno Christi 325 quo synodus prima Nicaena celebrata confectum" (e Museo Ioannis Georgii Herwart ab Hochenbourg ed. Migne, Patrologia Graeca T. 19 p. 927 sq.) neben den ägyptischen Götterfesten „Isia" am 28.-31. October, dem Isidis Navigium" am 5. März und dem Serapisfest am 25. April auch „Dies Aegyptiaci" und zwar für den 2. 6. 16. Jänner; 7. 25. Februar, 3. 24. März, 2. 19. 21. April, 3. 21. Mai, 7. 20. Juni, 6. 18. Juli, 6. 21. August, 2. 19. September, 3. 20. October, 2. 24. November, 4. und 14. December und auch das Gedicht eines Anonymus „De diebus Aegyptiacis" hat sich erhalten (ed. Aemil. Baehrens in Poëtae Latini minores V p. 354-5); dass der Verfasser darunter Unglückstage versteht nach Art der „dies religiosi" beweisen folgende seiner Verse: (1-6, 19-22): Bis deni binique dies scribuntur in anno / in quibus una solet mortalibus hora timeri. / Mensis quisque duos captivos possidet horum / nec simul hos iunctos, homines ne peste trucident. / Si tenebrae Aegyptus Graeco sermone vocantur, / (cf. κημε „Kmt, Aegypten" und καμε „Km, schwarz") inde dies mortis tenebrosos iure vocamus. / … his caveas, ne quid proprio de sanguine demas. / nullum opus incipias, nisi forte ad gaudia tendat. / et caput et finem mensis in corde teneto, / ne in media ima ruas, sed clara per aethera vivas."

§. 833. Natürlich kannten auch andere Völker des Altertums diese Tagewählerei: für die Assyrer-Babylonier v. Fossey, Magie p. 67-8 Jastrow Rel. II 1 p. 200; es durften an solchen Unglückstagen keine Orakel erteilt werden. Über die Unglückstage der Griechen handelte Stengel unter dem Schlagwort Ἀποφράδες ἡμέραι, Pauly-Wissowa Realencyclop. II. 174-5.

An ihnen fanden weder Ratsversammlungen (Pollux 8. 95 ἄφετοι ἡμέραι), noch Gerichtssitzungen (Demosthen. 24. 26) noch Volksversammlungen statt (Aristophan. Thesmophor. 79 v. Schoemann, De comit. Athen. 56) und was besonders bemerkenswert ist, auch Orakel durften nicht erteilt werden (Plutarch, Alex. 14 „um den Apollo wegen seines Feldzugs gegen die Perser zu befragen, begab sich Alexander nach Delphi; es traf sich zufällig, dass gerade Unglückstage waren, an denen keine Orakel erteilt werden durften." v. auch De Ei Delph. 20). Alles, was man sonst unter Anrufung der Götter im öffentlichen Leben vorzunehmen pflegte, unterblieb (Lucian, Philopseudes 12 Plato Leges 7. 383 D. Bekker Anecd. I. 5, Plutarch, Alcibiades 34). Auch im Privatleben vermied man es, an solchen Tagen etwas Wichtiges zu unternehmen z. B. eine Reise anzutreten. Sie galten für οὐ καθαραί (Plato Leges 7. 800 D) und waren ἀπόρρητοι, ἄπρακτοι (Hesych. Photius s. μιαρὰ ἡμέρα; Plutarch, Alcib. 34), πρὸς πράξεις ἀνεπιτήδειοι (v. Ruhnken ad Tim. p. 47; v. auch Philostrat. Vita Apollon. 8. 19: „Da der Priester des Trophonios zu Lebadea den Apollonius von Tyana als Zauberer nicht hinabsteigen lassen wollte, sagte er, es seien jetzt gerade verbotene, von der Befragung des Orakels ausgenommene Tage.") In Athen wurden namentlich die Festtage der Anthesterien für ἡμέραι ἀνεπιτήδειοι oder μιαραί angesehen (Hesych. Phot. l. c.) Man glaubte, dass dann die Seelen der Verstorbenen umgiengen (Hesych. l. c. v. Eustath. ad Il. 4. 14 p. 456, 6 Ruhnken l. c. Rohde Psyche 216 sq., oben §. 529; II. §. 48), die Tempel blieben geschlossen (Phanodem. apud Athen. X. 473 C v. Pollux 8, 141), Abergläubische trafen allerhand Vorkehrungen gegen die Heimsuchungen (Hesych. Suid. Phot. sub μιαραὶ ἡμέραι, Phot. s. ῥάμνος, oben §. 521. II §. 48); am Schluss des Festes suchte man die unheimlichen Gäste zu verjagen, θύραζε κῆρες, οὐκέτ' Ἀνθεστήρια (Rohde S. 218 sq). Für gleich bedenklich galt in Athen auch der 25. Thargelion (Plutarch Alcib. 34 cf. Diogen. Laërt. II. 44, Stengel, Griech. Kultusaltert. 169, 12. 14. v. Prott, Fasti Graeci sacri I Dissertat. Bonn 1893. 8), an dem die Plynterien gefeiert wurden: das Bild der Göttin wurde an diesem Tage ans Meer gebracht, um dort gereinigt zu werden, in der Stadt aber, die die Schutzgöttin verlassen hatte, durfte kein öffentliches Geschäft vorgenommen werden, bis die Statue am Abend wieder zurückgekehrt war (Plut. Alcib. 34 Xenophon Hell. I 4. 12 v. Pollux 8. 141 A. Mommsen Heortol. 430 sq.). Erwähnt werden mag noch, dass auch andere Tage für ungünstig angesehen wurden (Schoemann, Griech. Altertümer ³II 442) wie das τετράδι γεγονέναι das Gegenteil ist vom „Sonntagskind sein" (Ameipsias fr. 28; Aristonym. fr. 4. Sannyrio fr. 5 Plato com. fr. 100 Kock). Auch folgende Stelle des Proclus ist zu beachten (Ad Hesiodi ἔργα καὶ ἡμέραι 763): αἱ περὶ τῆς τῶν ἡμερῶν ἐκλογῆς καὶ ἀπεκλογῆς παραινέσεις ἔχουσι μὲν τὰς ἀρχὰς ἐκ τῶν παρατηρήσεων, ἄλλαι δὲ παρ' ἄλλοις ἐκράτησαν, ἐπεὶ καὶ παρ' Ὀρφεῖ τινες αὐτῶν διακρίσεις καὶ ἐν τοῖς Ἀθηναίων πατρίοις διωρίσθησαν καὶ αἱ μὲν ἀγαθαί τινες, αἱ δὲ φαῦλαι, μέσαι δέ τινες εἶναι (das bezieht sich auf die orphischen Ἔργα καὶ ἡμέραι, woraus interessante Fragmente bei Abel, Orphica p. 154-5 fr. 24-9); man denke an obige ‡‡‡, ΨΨΨ und ‡ΨΨ! Bezeichnend aber ist, dass auch gerade der Zauberer Cyprian in seiner Beichte die ἡμερῶν διαφορότητα ὑπό τινων ἐνεργειῶν ἐναντίων συνισταμένην erwähnt (p. 1106). Wie populär aber dieser Aberglauben im I. Jahrhundert nach Chr. war, beweist die Stelle bei Petronius, wo vom Triclinium Trimalchio's berichtet wird, dass an die Wand gemalt war „lunae cursus stellarumque septem imagines, et qui dies boni quique incommodi essent, distinguente bulla notabantur (Sat. c. 30, das Gleiche natürlich auch in der Medicina magica v. Heim, Incantamenta № 83. 109. 190. 70. 95 etc.)

§. 834. Unsere Zauberpapyri fordern aber nicht bloss die genaue Beachtung gewisser Tage, sie verlangen viel-

mehr auch die Berücksichtigung einzelner Tagesabschnitte; so fanden wir schon oben §. 831 in der zweiten griechischen Liste die Unterscheidungen von Morgen (ἕωθεν), Mittag (μεσημβρίας) und Abend (δείλης), was sich als ägyptisch erwies (v. [illegible]). Andere Stellen aber sprechen geradezu von der Stunde (ὥρα), die zu beachten ist.

So der Papyrus Paris l. 625 sq. ὁ τῆς σήμερον ἡμέρας καὶ ὥρας ὡρονόμος ᾧ ὄνομα Θραφιαριμοριροκ; Leid. W col. 9 l. 35/6: ἐπικαλοῦ τὸν τῆς ὥρας καὶ τῆς ἡμέρας θεόν (= col. II 14-5 X. 37-8 v. Dieterich, Abraxas p. 172 l. 14-5). Besonders interessant aber ist der Pp. Lond. 121, 967, ein Recept für einen Liebeszauber und auch für eine Traumdivination; hier wird die Selene angerufen: „... ἐλθέ μοι, καθὼς ἐπικέκλημαί σε Ὀρθὼ Βαυβώ etc. ἄκουσόν μου τῶν λόγων καὶ ἔκπεμψόν σου τὸν ἄγγελον τὸν ἐπὶ τῆς πρώτης ὥρας διατάσσοντα Μενεβαιν καὶ τὸν ἐπὶ τῆς δευτέρας ὥρας Νεβουν, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς τρίτης ὥρας Λημνει, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς τετάρτης ὥρας Μορμοθ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς πέμπτης ὥρας Νουφιηρ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς ἕκτης ὥρας Χορβορβαθ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς ἑβδόμης ὥρας Ορβεηθ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς ὀγδόης ὥρας Πανμωθ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς ἐνάτης ὥρας Θυμενφρι, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς δεκάτης ὥρας Σαρναχοιβαλ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς ἑνδεκάτης ὥρας Βαθιαβηλ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς δωδεκάτης ὥρας Αβαθιαβρι, ἵνα μοι ποιήσῃς τόδε. Davon weiss auch der Theosoph und Theurg Proclus, denn er sagt: καὶ οὐχ ὅλας ἡμέρας μόνον ὑπέλαβόν τινες εὐκαιρίαν ἔχειν πρὸς καταρχάς τινων πράξεων, ἀλλὰ καὶ μόρια τῆς ἡμέρας, ὅτε μὲν τὰ ἑωθινὰ ἐπαινοῦντες, ὅτε δὲ τὰ περὶ δείλην ὀψίαν (ad Hesiodi E x H 763). Auch das haben die griechischen mit den demotischen Zauberpapyri gemein, wie folgende Belege aus letzteren beweisen: col. II l. 6-7 (Lekanomantie): „O du, in dessen Hand sich der Moment befindet, der diesen Stunden gehört, bring das Licht zu mir!" c. III. l. 3-4: „O Agathodaemon von heute, Herr von heute, o du, dessen Besitz diese Augenblicke sind!" c. VI. l. 18: bei einer Lychnomantie wird zum Lampendocht gesagt: „Bring mir den Gott, in dessen Hand die Herrschaft heute liegt (v. auch die Zwangsformel dazu l. 33 und col. 8.3). c. 17. 14 (bei einer Lekanomantie): „Offenbare dich mir, o Diener des Gottes, in dessen Hand sich die Herrschaft für heute befindet!"

§. 835. Denn bei den Ägyptern galten die einzelnen Phasen der Zeit wie Jahr, Monat, Tag, Stunde beziehungsweise bestimmte Monate und Stunden als göttlich und von bestimmendem Einfluss auf alles Irdische.

Darüber sagt Wiedemann folgendes (Magie p. 7-8): „Neben den Gottheiten, Stunde, Monat, Jahr, welche diese Zeitabschnitte selbst darstellen, kennt der Ägypter für jede der 24 Stunden des Tages, für jeden der 30 Monatstage, jeden der 12 Monate, jede der 3 von ihm angenommenen Jahreszeiten besondere Sondergottheiten, deren Macht auf den durch sie verkörperten Zeitabschnitt beschränkt ist. Es ist für die Beurteilung der ägyptischen Religionsentwicklung nicht uninteressant, dass man an der Hand der Denkmäler verfolgen kann, wie im Neuen Reich um 1400 vor Chr. der Versuch gemacht wurde, für die Monate diese Sondergötter abzuschaffen und die einzelnen Monate verschiedenen grossen Gottheiten wie Chunsu, Hathor, Thoth zu weihen ... Im allgemeinen ist dieser Versuch an der conservativen Gesinnung des ägyptischen Volkes gescheitert: in den meisten koptischen Monatsbezeichnungen finden sich die Namen der alten Sondergötter verwertet, nur bei wenigen ist es gelungen, die Namen der grossen Götter diesen späteren Monatsbezeichnungen aufzuzwingen z. B. Θοογτ Thoth, Ϩαθωρ Hathor (ἀθυρί). Ob nur die Unterabteilungen des Jahres und nicht auch jedes Jahr einer besondern Gottheit geweiht war, lässt sich bisher nicht erweisen. Vermutlich stehen aber die verschiedentlich erwähnten religiösen Jahreskreise mit den mit einander abwechselnden Jahresherrschaften göttlicher Wesen in Beziehung. Im allgemeinen denkt sich der Ägypter alle diese Gottheiten in menschlicher, mit Vorliebe in weiblicher Gestalt; daneben tragen einige Tierköpfe oder treten auch als vollständige Tiere auf, wie die Gottheiten der beiden heissesten Monate des Jahrs, die man als Eber abbildete. Naturgemäss überträgt jede dieser Zeitgottheiten ihren Charakter auf die Zeit, der sie vorsteht. Kennt man demnach die jeweiligen Gottheiten, und weiss man, was sie hassen und lieben, so kann man daraus ohne weiters theoretisch einen Rückschluss auf die Eigenart der betreffenden Zeitperiode ziehen. Praktisch stellen sich sicheren Schlüssen jedoch Schwierigkeiten entgegen: wie aus dem eben Ausgeführten hervorgeht, beanspruchen ja regelmässig mehrere Gottheiten die Herrschaft über die einzelne Periode; die Gottheiten des Monats, des Tages und der Stunde müssen berücksichtigt werden. Ihr Charakter aber ist häufig ein verschiedener und man kann im einzelnen Fall nicht ohne weiters mit Sicherheit entscheiden, wer von ihnen der stärkere sein wird. Und damit nicht genug! auch die Gottheiten der Sterne, besonders der Planeten, welche in den einzelnen Zeitabschnitten sich zeigen, vor allem wenn sie in ihnen aufgehen, üben bestimmenden Einfluss auf ihre Zeit aus."

Wie wichtig die genaue Beobachtung der Zeit unter diesen Umständen auch für den Zauber sein musste, wird ohne weiters klar; daher gehört es zweifellos zu den Ausnahmen, wenn der Papyr. Paris l. 1099 für die Vornahme einer Lychnomantie ausdrücklich bemerkt: Nimm die πρᾶξις vor ἀδιαφόρως ἔχων τὰς ἡμέρας.

Sonst dagegen war die Ermittlung der Zeit jedenfalls erste Voraussetzung für das Gelingen des Zaubers, es ist selbstverständlich, dass auch der Theurg Proclus in seinen theoretischen Untersuchungen über Theurgie und Magie speciell auch über die Zeiten handelte, „in denen die höheren Wesen angerufen werden," περὶ καιρῶν καθ' οὓς καλοῦνται (aus der Anklagerede, die Psellus auf der Synode unter Kaiser Isaac Komnenos gegen den Patriarchen von Konstantinopel Michael Cerularius im J. 1059 hielt, der der Hinneigung zum Neuplatonismus und der Lehre der Chaldæer beschuldigt wurde ed. L. Bréhier Revue des Etudes Grecques 16, 1903, 383 sq.)

§. 836. In derselben Schrift verbreitete sich der nämliche Proclus aber auch über

die Orte,

an denen die ἐπικλήσεις zu erfolgen hatten; denn auch der Ort ist keineswegs gleichgültig. Darauf verweisen nicht

wenige Bestimmungen in den Zauberpapyri, in denen besonders die Reinheit des Ortes immer wieder betont wird.

Z. B. Papyr. Paris. 1926-7 (Liebeszauber): ταῦτα δὲ ἐν ἐπιπέδῳ ποιήσεις καθαρῷ τόπῳ; demot. mag. Papyr. col. V 3-4: „Geh in ein dunkles, reines, abgelegenes Gemach, dessen Front sich gegen Süden öffnet und reinige es mit Natronwasser (v. oben §. 594); col. 10. l. 9-10: Geh in ein dunkles Gemach, dessen Front offen ist gegen Süden oder Osten an einem reinen Platz und bestreue es mit reinem Sand, der vom grossen Strom (v. îtrw, ειοορ, „Strom" = יְאֹר vom Nil gebraucht) gebracht ist;" Berlin. II 23-4: κοιμῶ δὲ χαμαὶ καὶ ἐν ὑπαίθρῳ. Paris l. 900 ἄρας αὐτὸν (nämlich den Knaben als Medium) εἰς ὕπαιθρον τόπον. Leid. V col. 6, 36, col. 7, 1-2: die Weihung eines Zauberrings hat zu erfolgen ποιήσας βόθρον ἐπὶ ἡγνισμένῳ τόπῳ ὑπαιθέρῳ ἐν οἰκήματι καθαρῷ ἡγνισμένῳ βλέποντι πρὸς ἀνατολήν. Leid. W. I 4-6: ἔχε δὲ οἶκον ἐπίπεδον, ὅπου πρὸ ἐνιαυτοῦ οὐδεὶς ἐτελεύτησε· ἔστω δὲ ἡ θύρα πρὸς δυσμὰς βλέπουσα. Lond. 121 l. 793: ein Ἀπόλλωνος αὔτοπτος ἐν οἴκῳ ἐπιπέδῳ; demot. mag. Papyr. col. 25 l. 16-18: Tue das an einem dunklen Ort, des Türöffnung gegen Osten oder Süden gerichtet ist und unter dem sich kein Keller befindet; lass kein Licht in den oben genannten Ort gelangen und reinige ihn; dagegen Papyr. Berol. I l. 56: ἐπὶ δώματος ἄλλου (wobei das letzte Wort jedenfalls eine Verschreibung enthält), Z. 71 heisst es dann weiter: ὄψιας δὲ ἀνελθὼν εἰς τὸ δωμάτιον...; l. 83/4: ist der beschworene Engel erschienen, den der Magus auf dem Dach eines Hauses erwarten musste, so hat er ihn jetzt ins Haus hinabzuführen εἰς στενὸν τόπον, ὅπου κατοικεῖς und dort zu bewirten. Paris. 170: die σύστασις mit dem Gotte Typhon, die einem die Möglichkeit verleiht, überall eine Lekanomantie vorzunehmen, hat zu erfolgen ἐπὶ δώματος ὑψηλοτάτῳ; demot. mag. Papyr. col. 10, 34: Der Zauber, der die Barke des Râ erscheinen lässt, ist zu bewerkstelligen „an einem erhöhten Ort, der Sonne gegenüber;" col. 29, 20-22: „Nimm den Knaben (das Medium) in einen Oberstock und lass ihn an einem Orte stehen, wo sich vor ihm ein grosses Fenster befindet, das geöffnet gegen Osten schaut, in das die Sonne beim Aufgang hineinschaut;" col. 23, 22-3 (Befragung der Mondgottheit) „Stehe auf einem erhöhten Orte, auf dem Dach deines Hauses und rede den Mond an, wenn er das Uzatauge füllt, während du rein bist für 3 Tage!" Ebenso besteht die Hexenküche der Zauberin Pamphile bei Apuleius Metam. 3, 17 aus einem „Erker, mit Schindeln gedeckt, allenthalben frei, dem Winde offen und nach allen Himmelsgegenden blickend, daher zu magischen Handlungen höchst bequem." Damit ist auch die Begründung für den erhöhten Standpunkt überhaupt gegeben: der Magus will den Gestirnen und Sonne und Mond „näher" sein, nichts Störendes soll ihre ἀπόρροια aufhalten. Wo es sich wieder um die Beschwörung chthonischer Mächte handelt, muss der Magus mit der Erde in unmittelbarem Contact bleiben, daher die Bestimmung: ἐν τόπῳ oder οἴκῳ ἐπιπέδῳ und deshalb soll auch das Haus nicht unterkellert sein.

§. 837. Ferner Orientierung nach den Weltgegenden: Papyr. London. 121, 562 sq.: bei einer διαβολή ist der Leuchter mit den 7 Zauberdochten ἐπὶ θυρίδα τῷ νότῳ βλέπουσαν zu setzen; l. 550-1 σιδηρᾶν λυχνίαν θὲς ἐπὶ τοῦ ἀπηλιωτικοῦ μέρους ἐν οἴκῳ καθαρῷ καὶ ἐπιθεὶς λύχνον ἀμίλτωτον ἅψον. Paris. 784: bei einem Beschwörungszauber an den Sonnengott ἐλθὲ πρωίας πρὸς ἀνατολάς; l. 58-60: ἐλθὼν εἰς τὰ ἀπηλιωτικὰ μέρη τῆς πόλεως ἢ τῆς κώμης ἢ τῆς οἰκίας μόνη ἐν ἀγροῖς ἀπέκριψον τὰ καταλειφθέντα μέρη der täglichen Nahrung als Opferspeise für den Gott der untergehenden, westlichen Sonne; demot. mag. Papyr. col. 16. 28 (Lampenbefragung): „Tue das an einem Orte, dessen Eingang nach Osten geöffnet ist!" Papyr. Mimaut. l. 187: περιπάτει ἔξω πόλεως, jedenfalls da der Zauber keine Zeugen duldet. — Die speciellen Vorschriften über die Örtlichkeit, die für gewisse Arten des Offenbarungszaubers typisch sind, werden bei Behandlung dieser Zaubermethoden besprochen werden.

Eine auffallende Bemerkung ist es jedenfalls, wenn wir im Papyr. Paris. l. 163, in einem Recept für eine Lekanomantie lesen, man könne diesen Zauber vornehmen ἐν ᾧ βούλει τόπῳ, dadurch soll wohl dieses Recept vor anderen als besonders vorzüglich ausgezeichnet werden, indem es einen so kräftigen Zauber verbürgt, dass es sogar über die Beschränkung durch den Ort erhaben ist!

§. 838. Viel häufiger aber als derartige Bestimmungen über Zeit und Ort der Zauberhandlungen, lesen wir Verordnungen über die Verfassung, in der sich die daran unmittelbar Beteiligten vor und während, hie und da auch nach der πρᾶξις befinden müssen, damit der Zauber seine Wirkung tue, beziehungsweise sie nicht sogleich wieder verliere.

Es sind dies zum überwiegenden Teile Vorschriften, die sich auf

die Reinheit, die ἁγνεία,

beziehen. Gerade hierin, in den Reinheits- und auch Reinigungsvorschriften, geht der Zauber sowohl mit dem officiellen Culte wie auch ganz besonders mit den Mysterienbräuchen Hand in Hand, und was die Culte anbelangt, gerade mit den chthonischen, da sich ja der Zauber mit Vorliebe an Götter und Dæmonen der finstern Tiefe wendet (v. Diels, Sibyllin. Blätter p. 48 n. 2; p. 40 sq. Gruppe, Kulte und Mythen p. 415 sq. W. Wundt Völkerpsychologie II 2 (1906) 342 sq. de Jong De Apuleio Isiacor. mysterior. teste p. 58 sq. 64 sq. Deubner Cap. II. 17. 28 sq. 31. 34 Abt Apologie p. 37-8). Wie auffallend aber auch die ἁγνεῖαι und καθαρμοὶ des chthonischen Demeterdienstes mit den Zaubervorschriften übereinstimmen, lehrt besonders eine Inschrift aus Kos, die 1908 veröffentlicht wurde (Herzog, Archiv für Religionswissenschaft X. 400 sq. Ziehen, Leges sacrae graec. II 1. n. 49 p. 149-50; n. 91. 259). Auf die diesbezüglichen Vorschriften für die officiellen und die Mysterienculte kann hier natürlich

nicht eingegangen werden; für den Zauber aber mögen folgende significante Stellen aus zwei Theoretikern der magisch-theurgischen Disciplin die Darstellung dieses Teils der Voraussetzungen für das Gelingen jedes Zaubers eröffnen:

Der „göttliche" Iamblichus, gewiss die erste Autorität auf diesem Gebiete, sagt in der Schrift über die Mysterien: „Die Götter verkehren nach der Lehre der chaldäischen Propheten nur mit denen, die durch heilige Handlungen ordnungsgemäß gereinigt worden sind und von diesen nehmen sie auch jeden Makel und jede böse Beeinflussung: Sooft sie im Lichtstrahl erscheinen, flieht alles Schlechte oder Dæmonische von den Theurgen, Unreinheit aber macht sogar die Erscheinung der Götter unmöglich und kann höchstens bewirken, dass Dæmonen an Stelle der gerufenen Götter erscheinen (de Mysteriis III. 31 p. 175-80). Ganz entsprechend auch Proclus: αἱ τελεστικαὶ καθάρσεις αἱ πρὸ τῶν ἔργων ἱερῶν (d. h. vor der πρᾶξις) ἀπολύουσιν ἡμᾶς τῶν μιασμάτων πάντων (In Alcib. p. 12); diese Reinigungen aber sind eine notwendige Vorbedingung. Daher sagt derselbe Proclus an anderer Stelle (Ad Cratyl. 176 p. 100 Pasquali): οἱ μάντεις ... διὰ τῶν περιρράνσεων καὶ τῶν περὶ θειώσεων ἁγνοὺς ἑαυτοὺς καὶ τοὺς συνόντας ἀποτελοῦσιν. καὶ γὰρ ὥς φησιν Τίμαιος καὶ τὸ πᾶν οἱ θεοὶ καθαίρουσιν ἢ πυρὶ ἢ ὕδατι (also durch Blitz und Regen), ἃ καὶ οἱ μάντεις μιμοῦνται. καὶ διὰ ταῦτα καὶ αἱ θεουργίαι (also der zauberische Götterzwang) τοὺς μὲν κλήτορας (d. h. die Magier selbst) καὶ τοὺς δοχέας (d. h. die dabei fungierenden Medien) τούτοις τοῖς τρόποις προκαθαίρειν κελεύονται καὶ οὐ τοῖς μάντεσιν μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς τελεσταῖς οἱ καθαρμοὶ πρὸ τῶν τελετῶν (also vor der Weihung und πρᾶξις) παραλαμβάνονται, πᾶν τὸ ἀλλότριον τῆς προκειμένης τελετῆς ἀποσκευαζόμενοι .... „αὐτὸς δ' ἐν πρώτοις ἱερεὺς πυρὸς ἔργα κυβερνῶν / κύματι ῥαινέσθω παγερῷ βαρυηχέος ἅλμης", ὥς φησι τὸ λόγιον." Proclus beruft sich hier also sogar auf die Gottheit selbst, denn sein Citat ist eines der sogenannten chaldäischen Orakel (Orac. chald. p. 55). Iamblichus und Proclus bemerken dies hier allerdings bloss bezüglich der höchsten Stufe aller Zauberei, der Theurgie, die Zauberpapyri und Schriftstellernotizen aber beweisen, dass auch die oft sehr zweifelhaften μάγοι es für ihre Kunst, die μαγεία und γοητεία, im Punkte der ἁγνεία sehr streng nahmen, vielfach wohl nur in der Absicht, ihrem Gaukelspiel und Blendwerk eine höhere, religiöse Bedeutung zu geben.

§. 839. Denn hierin geht, wie oben gesagt, der Zauber mit dem Culte Hand in Hand; man vergleiche z. B, was Diogenes Laërtius über die kultische Reinheitsvorschriften der Pythagoreer (VIII. 1, 33) und was Polemo bei Macrobius Sat. V 19 = Paradoxogr. Gr. 181, 13 ebenso zusammenfassend über die zauberische ἁγνεία bemerkt; der erstere sagt: τὴν ἁγνείαν εἶναι διὰ καθαρμῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιρραντηρίων καὶ διὰ τοῦ καθαρεύειν ἀπό τε κήδους καὶ λέχους καὶ μιάσματος παντὸς καὶ ἀπέχεσθαι βρωτῶν θνησειδίων τε κρεῶν καὶ τριγλῶν καὶ μελανούρων καὶ ᾠῶν καὶ τῶν ᾠοτόκων ζῴων καὶ κυάμων καὶ τῶν ἄλλων ὧν παρακελεύονται καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀποτελοῦντες, und Polemo: ἁγνιστεύοντες ἀπὸ παντὸς ἄγους καὶ συνουσίας, ἔτι δὲ καὶ τινων ἐδεσμάτων, also mit wenigen Worten dasselbe! Mit ihm stimmt auch der Theosoph und Theurg Porphyrius überein, wenn er sagt (De abstin. II 50 cf. c. 40): „Priester und Opferdeuter der geringeren Art schon enthalten sich der Begräbnisse, unreiner Menschen, der Blutflüssigen, des Beischlafs, schlechter und trauriger Schauspiele und des Anhörens alles dessen, was Leidenschaft erregt; denn dadurch werden die bösen Daemonen angelockt und zum Erscheinen genötigt." Dass er die Theurgie besonders im Auge hat, beweist eine zweite Stelle:

οἶκος πᾶς μεστὸς τῶν πονηρῶν δαιμόνων (und ebenso auch die Göttertempel) καὶ διὰ τοῦτο προκαθαίρουσι καὶ ἐκβάλλουσι τούτους, ὅταν θεὸν κατακαλῶσι. καὶ τὰ σώματα τοίνυν μεστὰ ἀπὸ τούτων· καὶ γὰρ μάλιστα ταῖς ποιαῖς τροφαῖς χαίρουσι. σιτουμένων γὰρ ἡμῶν προσίασιν καὶ προσιζάνουσιν τῷ σώματι καὶ διὰ τοῦτο αἱ ἁγνεῖαι οὐ διὰ τοὺς θεοὺς προηγουμένως, ἀλλ' ἵν' οὗτοι ἀποστῶσι. μάλιστα δὲ αἵματι χαίρουσι καὶ ταῖς ἀκαθαρσίαις καὶ ἀπολαύουσι τούτων εἰσδύνοντες τοῖς χρωμένοις (Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας bei Euseb. Praep. evang. IV 23.3 I p. 206/7 Dindorf). Schliesslich sei auch noch auf Origenes hingewiesen, der solche Reinheitsvorschriften auch für die officielle Tempelmantik in Ägypten bezeugt (Contra Cels. III 36 Sp. 965): Αἰγύπτιοι καὶ οἱ τὰ τοιαῦτα δεινοὶ ... ἔν τισι τόποις ἱδρύουσιν δαίμονας (d. h. Götterstandbilder) μαντικοὺς καὶ ἰατρικούς, πολλάκις δὲ καὶ βασανίζοντας τοὺς δοκοῦντάς τι παραβεβηκέναι περὶ τῶν τυχόντων βρωμάτων ἢ περὶ τοῦ θιγεῖν νεκροῦ σώματος ἀνθρωπίνου, ἵνα δοκοῖεν δεδίττεσθαι τὸν πολὺν λαὸν καὶ ἀπαίδευτον. τοιοῦτος δέ ἐστι καὶ ἐν Ἀντινόου πόλει τῆς Αἰγύπτου νομισθεὶς εἶναι θεός (v. II §. 188).

§. 840. Aus all dem geht deutlich hervor, dass auch im officiellen Culte die Reinigung unbedingt nötig war, um der Wirkungen des Gebetes und Opfers teilhaftig zu werden, noch viel mehr natürlich im Zauber, wo man von den Göttern und höheren Wesen überhaupt noch viel mehr verlangte. Besonders deutlich besagen das die demotischen Zauberpapyri, wo es col. 17. 26 heisst: „Wenn du dabei (bei einer Lychnomantie) nicht Reinheit beobachtest, wird es nicht erfolgreich sein; denn Reinheit ist die Hauptsache!" und ebenso col. 29, 30: „Hauptsache dabei aber ist die Reinheit!" Ähnlich übrigens auch im Papyr. Leid. V. col. 6. l. 33 ἁγνὸς ὢν καὶ πάντων ἐπιτεύξει, ὅσων προαιρῇ; col. I. 16-7 (Zaubervorschrift sich den Eros als πάρεδρος δαίμων zu gewinnen): „Der Eros tut dir diese und jene Dienste ἂν ὀρθῶς αὐτῷ χρήσῃ καὶ ἁγνῶς und Z. 37-8 heisst es wieder, nachdem die genaue Anweisung für die τελετή der Zauberfigur gegeben worden ist: ταῦτα οὖν ποιήσας ἁγνῶς καὶ καθαρῶς πάντων ἐπιτεύξῃ. Denn der Zweck der ἁγνεία ist ja die Beseitigung alles dessen, was dem höheren Wesen zuwider ist, ὅπως ἂν εἰς μεγίστην ἐπιθυμίαν ἀγάπης τὸν θεὸν εἰς σέ, wie der Papyr. Berlin I 291 prägnant genug ausdrückt.

§. 841. Daher wird eine ganze Reihe von Zauberrecepten mit allgemein gehaltenen Reinheitsforderungen eingeleitet und zumeist auch die Zeit für die Reinheit genau angegeben.

Beispiele: Papyr. Lond. 46 l. 219: προαγνεύσας ἀπὸ πάντων. Paris. 783-4 πρὸ τριῶν ἡμερῶν ἁγνεύσας. 1099-1100: προάγνευε δὲ πρὸ ἡμερῶν τριῶν ἀπὸ παντός. 1268-9 καθαρὸς γενόμενος ἐπὶ ἡμέρας τρεῖς. 2968-70 ὁ ῥιζοτόμος καθαίρει πρότερον τὸ ἴδιον σῶμα. 3209-10 ἁγνεύσας ἡμέρας ἑπτά (v. l. 3246 καθαρεύσας ὡς ἔμαθες). 26: προαγνεύσας ἑπτὰ ἡμέρας. Lond. 121 l. 342: ἁγνεύσας ἡμέρας τρεῖς. Lond. 121 l. 371 καθαρὸς ἀπὸ παντός l. 814-5 κοιμῶ... ἁγνεύσας ἡμέρας τρεῖς l. 733 und 910: κοιμῶ ἁγνός. l. 791 ἁγνὸς ὢν κοιμῶ; l. 913: λέγε ἁγνεύσας. Leid. V col. 12 l. 14-5 ἐπίγραφε τὸ ὄνομα τοῦτο ἁγνῶς καὶ φόρει καὶ ἔσῃ καὶ ἐπίχαρις καὶ προσφιλὴς καὶ θαυμαστὸς τοῖς ὁρῶσί σε. Leid. W. col. XXIII l. 25 (Dieterich, Abrax. 203 l. 25) in eine Gold- oder Silberplatte sind Zaubercharaktere zu ritzen) ὁ δὲ χαράσσων αὐτὰ ἔστω καθαρὸς ἀπὸ πάσης ἀκαθαρσίας. Demot. mag. Papyr. col. XVI. 10-11 (Lekanomantie): „Sage das, während du rein bist!" col. XVIII. „Während du rein bist von jedem Abscheu (d. h. von allem, was den höheren Wesen Abscheu erregt)." Leiden. W col. III l. 7 = col. XV l. 2 (Dieterich p. 179 l. 6): καθαρὸς ἀπὸ πάντων. ibid. col. I l. 3-4 = col. IX. l. 2-3 Dieterich p. 169, 5-6: ἁγνὸς μείνων ἡμέρας μα' (d. h. 41 Tage), ehe du den eigentlichen Zauber vornimmst!

Solche allgemein gehaltenen Reinheitsvorschriften werden natürlich auch für die als Medien am Zauber beteiligten Personen gegeben z. B.: demot. mag. Papyr. col. VI, 4 (Lychnomantie): Tue dies „während du selbst rein bist und ebenso auch der Knabe!" ebenso col. XXIX. l. 1 „Nimm einen Knaben, der rein ist!" ebenso auch col. X l. 14 für eine Lekanomantie; hier bezieht sich die Vorschrift wohl in erster Linie auf die geschlechtliche Reinheit.

§. 842. Neben diesen allgemein gehaltenen Reinheitsvorschriften lesen wir aber auch specielle, aus denen hervorgeht, dass sich diese Vorschriften 1.) auf die geschlechtliche Reinheit, beziehungsweise Enthaltsamkeit bezog, 2.) auf die Reinheit hinsichtlich von Speise und Trank, 3) hinsichtlich der Kleidung und 4.) der Fernhaltung von allem, was mit Tod und Sterben zusammenhängt; die gleichen Gesichtspunkte berücksichtigen übrigens auch die oben mitgeteilten Stellen aus Diogenes Laërtius, Polemo, Porphyrius und Origenes.

§. 843. Was zunächst die

geschlechtliche Reinheit

anbelangt, so ist es bekannt, dass geschlechtlicher Verkehr auch in der Religion im allgemeinen als verunreinigend und daher als hindernd galt (abgesehen natürlich von gewissen orientalischen Culten befruchtender Naturgottheiten, in denen wieder das Gegenteil gefordert ward: Tempelprostitution, orgiastische Mysterienculte!)

Darüber gibt es viele Bemerkungen bei den Schriftstellern, von Herodot angefangen, der sagt: Dass Keiner ein Weib erkennen darf im Heiligtum und dass Keiner ungewaschen von einem Weib ins Heiligtum gehen darf, auch der Satz ist zuerst bei den Ägyptern aufgekommen (II 64)." Auf all die Stellen, welche beweisen, welch ausserordentliche Bedeutung diesem Satze zu allen Zeiten zukam, kann natürlich hier nicht ingegangen werden (v. z. B. Porphyr., De abstin. II 50, epist. ad Aneb. bei Jamblichus, De Myst. ed. Parthey XXXVIII, 28. Josephus bei Eusebius, Praepar. evang. VIII. 8 p. 366 a. b. v. V 9 p. 197 d, I 425, 3 und I 229. 23 D. Dindorf; Cicero De leg. II 19 [Zwölf-Tafelgesetz]; Tibull II 1, 11. Moses Exod. 19. 15). Nur hinsichtlich der officiellen Mantik, die ja mit der Zauberdivination aufs engste verwandt ist, sei beispielsweise auf Pausanias hingewiesen, der ausdrücklich erwähnt, dass der Apollo Δειραδιώτης in Argos seine Orakel nur durch ein Weib erteilt, das noch keines Mannes Lager berührte (II. 24); daher schreiben sich wohl auch ursprünglich die Keuschheitsproben, die hie und da erwähnt werden (cf. z. B. Pausanias X. 19. Psellus, Paradoxa p. 147. 2 sq. Westermann). Unbedingte Voraussetzung war die Keuschheit, beziehungsweise geschlechtliche Enthaltsamkeit auch für die officielle Traumdivination, worüber Deubner, De incubatione p. 17 (Faunus bei Ovid Fasti IV 657) einzusehen ist, und endlich auch vielfach für das Mysterienwesen, das ja mit dem Zauber ebenfalls enge verwandt ist (v. z. B. Spartian, Pescennius c. 6). Natürlich muss auch das Opfer bei all diesen Anlässen rein sein und das Menschenopfer in erster Linie in geschlechtlicher Hinsicht (Heliodor, Aeth. X. 7 sq). Denn nur am Reinen hat die Gottheit Gefallen und nur dem Reinen zeigt sie sich willfährig und offenbart durch ihn ihre Wunderkraft, indem sie den Reinen zu ihrem Gefässe macht; diesbezüglich ist der folgende Bericht aus den Acta apocrypha ed. Lipsius et Bonnet I. p. 270 sq. besonders interessant: Den Ärzten zu Seleucia war es unbequem, dass die hl. Thecla in ihrer Höhle nahe der Stadt Kranke unentgeltlich heilte; daher wurden Jünglinge abgesandt, die sie schänden sollten. Sie hielten nämlich die Eremitin für eine Priesterin der Artemis und meinten, so werde sie ihre Wunderkraft verlieren; die Heilige wurde aber durch ein Wunder Gottes gerettet, indem sich die Felswand auftat und sie lebend aufnahm; v. Deubner p. 102.

§. 844. Warum aber der Beischlaf verunreinigt und für den Verkehr mit der Gottheit unfähig macht, besagt deutlich Porphyrius De Abstin. IV. 20: „Reinheit und Unvermischtheit gilt heiligen Männern für gleichbedeutend... daher entweiht auch der Beischlaf, denn er ist eine Vermischung von Mann und Weib, und diese macht die Seele unrein, im Falle der Empfängnis eben durch diese Gemeinschaft, im andern Falle durch den Tod des gepflanzten Keims. Doppelt aber entweiht der geschlechtliche Umgang des Mannes mit dem Manne: denn er macht dem Tode tributär und ist wider das Naturgesetz. Überhaupt aber entweiht jede Geschlechtslust, weil sie die Seele mit dem Körper vermischt und sie zur blossen Wollust herabzieht." Heilige Pflicht jedes Menschen aber, und unbedingte Voraussetzung für den Priester, den Theurgen und auch den Magier ist die Befreiung der Seele von den Banden des Körpers (s. oben §. 284 sq. 299 sq.): denn καθαρῷ μὴ ὄντι ἐξ ἀφροδισίων οὐκ ἂν καλοῦντι ὑπακούσειαν οἱ θεοί (Porphyr. Epist. ad Anebon. apud Euseb. Præp. evang. V 10, 1; I p. 229 Dind.)

§. 845. Daher muss der Magier selbst geschlechtlich enthaltsam sein, wenigstens unmittelbar vor, während und

unmittelbar nach der πρᾶξις. Daher wird dem Magus am Schluss einer Zauberanweisung im Papyr. Berlin. I. l. 41-2 durch die er sich einen πάρεδρος δαίμων gewinnen soll, eingeschärft: [ἁγνὸν τηρήσας] σαυτὸν ἐν ἡμέ[ραις τρισὶν ἀπὸ] συνουσία[ς κ]αὶ γυναικὸς (der Papyrus bietet nach Parthey: ....σαυτον εν ημε//////συνουσ...... γυναικ........, was Kroll, Philologus 54, 564 so ergänzte: ἁγνὸν τηρήσα[ς αὐτὸν ἐν ἡμέρ[αις γ̄ ἀπὸ] σ. κ. γ., es muss aber τηρήσας σαυτόν heissen, da am Zauber nur der Magus und keine andere Person beteiligt ist.) Ebendort l. 289-92 bei einem Offenbarungszauber, gerichtet an Apollo: ἀπεχόμενος ἀπὸ πάντων μυσαρῶν καὶ πάσης ἰχθυοφαγίας καὶ πάσης συνουσίας, ὅπως ἂν εἰς μεγίστην ἐπιθυμίαν ἀγάγῃς τὸν θεὸν εἰς σέ. Die gleiche Vorschrift galt natürlich auch für das weibliche Geschlecht, wie die §. 823 behandelte Stelle von Medea besagt, wo es heisst: „refugitque viriles contactus" (Ovid, Metamorph. VII 239).

§. 846. Arbeitet der Magus mit einem Genossen, so gilt dieses Reinheitsgebot natürlich für beide: Papyr. Paris l. 897: τὸν δεῖνα ἄνθρωπον (d. h. eben diesen Genossen) ἁγνίσας ἀπὸ συνουσίας ἐπὶ ἡμερῶν τριῶν καὶ σὺ ἅμ' αὐτῷ εἴσελθε κτλ. (so ist zu lesen: εἴσβασις [Papyr. εισβασεις] <εἰς> αὐτόν τὸν ♀ ἄνθρωπον etc.). Auch hier handelt es sich eigentlich um ein Medium, in das dann die εἴσβασις, das Einfahren des Gottes zum Zweck des Orakelns erfolgt: die Medien aber müssen immer geschlechtlich rein, am besten unberührt, keusch sein. Dieser Forderung aber kommt man am sichersten nach, wenn man sich zu solchen „Gefässen" der Götter und höheren Wesen überhaupt Kinder und natürlich unverdorbene, keusche Kinder aussucht, denn die geschlechtliche Unreife bot hier schon Gewähr für die geschlechtliche Reinheit. Daher die Kindermedien im Zauber aller Völker und Zeiten. Cf. Abt, Apologie p. 112 n. 2. 4. 7, der auf folgende Litteratur verweist: L. Deubner De incubat. p. 17; J. G. Frazer, The golden bough [2] I 29. II 210 sq., 214; Hillebrandt, Ved. Opfer u. Zauber, Grundriss der arischen Philol. III 2. § 89, p. 173; W. Kroll, Ant. Aberglaube 28-9; K. Th. Preuss, Ursprung der Religion und Kunst, Globus 86, 1904, p. 358 col. 2 und 87, 1905, p. 339; R. Reitzenstein Wundererz. p. 66. sq. 142 sq. H. Weinel, Wirkungen des Geistes und der Geister 1899 p. 145 sq. 224 sq. Wiedemann, Herodot p. 169; Kohler, Archiv für Religionswiss. 4, 1901, 347. 3 _ Arbatel, De magia veterum p. 39; Claviculae Salomonis p. 13. 4; Semiphoras und Schemhamphoras p. 7 (alle bei Wesel, Duisburg, Frankfurt bei Andr. Luppius 1686). _ W. Caland, Altindisch. Zauberritual, Abh. Akad. Amsterdam III 2, 1900, p. 13. – Gaster, Sword of Moses (Journal of the royal asiatic Society 1896 p. 149 sq.) p. 174.

In unseren Zauberpapyri wird diese Vorbedingung an folgenden Stellen ausdrücklich betont: im Papyr. Berol. II. 55-6 ist das Medium ein παῖς ἄφθορος, der bei dem ἐπάναγκος, wenn der Gerufene nicht erscheinen will, mit ἔλαιον καλὸν καθαρὸν ὀμφάκινον zu übergiessen ist); Lond. 121 l. 553 (Lychnomantie): ὁ δὲ παῖς ἔστω ἄφθορος καθαρός; demot. mag. Papyr. col. 25_{20}: „der Knabe sei noch mit keinem Weibe gegangen!" col. 27_{15} (Lychnomantie): „Lass den Knaben vor der aufgehängten Lampe stehen, während er rein und noch mit keinem Weibe gegangen ist! col. 3_{11}: „Nimm einen reinen Knaben, bevor er noch mit einem Weibe gegangen ist" (Lekanomantie); hier auch col. 5_{32} für den Magier selbst die Weisung (Lychnomantie, combiniert mit Traumdivination): „Du musst auf grünem Rohr liegen, rein vom Weibe!"

§. 847. Das Reinheitsgebot erstreckt sich aber auch auf Personen, die dem Magier nicht als Medien dienen, ihm aber beim Zauber sonstwie durch Handreichungen behilflich sind.

So erscheint im Papyrus Berol. I. 86-7 ein ἄγγελος persönlich und wird vom Magus bewirtet; der Knabe, der dabei aufwartet, muss ἄφθορος sein. Im Papyr. Lond. 46 l. 389-90 sind für einen Offenbarungszauber Ölbaumblätter notwendig; diese aber müssen von einem παῖς ἄφθορος geholt werden! Ebenso spielen auch in der Medicina magica die „unschuldigen Kinder" eine grosse Rolle: so ist ein gutes Mittel gegen fressende Geschwüre und gegen Podagra der Harn eines unschuldigen Kindes mit Wein und Honig gemischt (Alexander Trallianus II. 89 ed. Puschmann, cf. ibid. II. p. 583). Natürlich müssen auch die Kräutersammler rein und keusch sein (v. z. B. Plinius, Hist. natur. 22, 12 [10]).

§. 848. Für die Zauberinnen gilt ferner auch das Gebot, bei der magischen πρᾶξις sich nicht im Zustand der Menstruation zu befinden, denn das menstruierende Weib galt für im höchsten Grade unrein, vom Menstruationsblut hegte man die abenteuerlichsten Meinungen (Plinius N. H. VII 13 [15] 2 sq. = Solinus 1, 54-58 Mommsen; Isidorus, Origin. 11, 1, 140. 141; Plin. N. H. 28. 23 Aelian VI. 36. Columella De re rust. X. 357-66. Geoponica XII. 8, 5 pag. 858; Alexand. Trallian. II. 581; Josephus, Bell. Jud. IV. 8, 4 u. a.). Das menstruierende Weib war nicht bloss selbst unrein, sondern es verunreinigte auch alles, womit es in Berührung kam; daher mussten Theurgen und Magier solche Berührung meiden: eine theurgische Leuchte wie der neuplatonische Philosoph Heraiscus reagierte auf einen solchen μολυσμός schon von weitem; Damascius, Vita Isidori 107, erzählt nämlich: ἐνῆν τῇ τοῦ Ἡραΐσκου τοῦ φιλοσόφου φύσει καί τι τοὺς μολυσμοὺς τῆς γενέσεως ἀναινόμενον· εἰ γοῦν αἴσθοιτο φθεγγομένης ὅπως δὴ καὶ ὅθεν γυναικὸς ἀκαθάρτου τινός, ἤλγει παραχρῆμα τὴν κεφαλήν. Das Gleiche galt sicher auch für die Männer, sofern sie an Samenfluss oder Pollutionen litten. Die gleiche Vorschrift galt auch für die Medicina magica, wofür ein Beleg ausgeschrieben sei: „Basilisca. Sic legi oportet, ut qui eam leget, prius consideret salutem suam et vadat mundus ab omnibus, vestes habeat intactas mundas, ne, cum vadat, mulier menstruata eum contingat, aut ne a viro, qui inquinatus est, contingatur... (aus cod. Vindob. № 93 saeculi XI. fol. 113ᵛ bei Heim, Incantam. № 127.

§. 849. Nicht weniger wichtig war die Beachtung der Reinheit hinsichtlich

Speise und Trank.

Speisen, Getränke und Zubereitungsarten, die den Göttern oder den citierten höheren Wesen zuwider sind, müs-

sen gemieden werden und wieder wird für gewöhnlich die ἁγνεία zeitlich genau fixiert.

Auch hier sind die Speise- und auch Opfergebote der Pythagoreer und Orphiker, die überhaupt verwandt sind (v. Rohde, Psyche II.164,1) nicht bloss für das Mysterienwesen, sondern auch für die officielle Traumdivination (Incubation, für Asklepios, Serapis, Amphiaraos etc. v. bes. Deubner l.c. 14-17) und endlich auch für die private Theurgie und Magie von weitreichendem Einfluss gewesen. Denn sowohl die absolute Enthaltung von Fleischnahrung wie auch die Abstinenz von gewissen Tieren und Gewächsen wie besonders Hülsenfrüchten ist für die pythagoreisch-orphischen Kreise charakteristisch und beides spiegelt sich in den Zauberritualen wieder.

Für die Pythagoreer v. bes. Iamblichus, De vita Pythag. 24(106), 107(109) auch 18(85) und 21(98); Diogenes Laërtius VIII. 1, 22; Gellius IV. 11, 1-13, VIII 8; Philostrat. Vita Apollon. I 8, Iamblichus XIII. 16 = Porphyr. Vita Pythag. 24; für die Bohnen auch Iamblichus l. c. XXXI. 189-194, auch in chthonischen Kulten und Mysterien verpönt; cf. orph. Fragm. 262-3 Menander, Δεισιδαίμων fragm. 6; Usener, Ital. Mythen, Rhein. Mus. 30. 204.

Aber auch orientalische Speisegebote drangen natürlich mit der Aufnahme ägyptischer, syrischer, persischer Kulte und Mysterien in Griechenland ein und fanden ihren Eingang auch in das „griechische" Zauberwesen. Dass in unseren Zauberpapyri besonders das ägyptische Element stark hervortritt, habe ich in §.426 bei Behandlung der sympathischen und antipathischen Tiere und Pflanzen wiederholt betont.

§. 850. Hier sei nur an einen Grund erinnert, den Porphyrius gegen das Fleischessen überhaupt ins Treffen führt (De abstin. II 47 v. auch II 44.): „Gewaltsame Tötungen seitens der Lebenden zwingen die Seelen (der getöteten Tiere) sich an den Körpern, die sie (vor der Zeit) verlassen mussten, zu erfreuen (v. das oben über die ἄωροι Gesagte, §.349)... da man diese Lust kennt, die auch die bösen Seelen an ihren Leichnamen haben, muss man sich hüten, Fleisch zu essen, um nicht von fremden (tierischen) Seelen und solchen, die infolge unreiner Wahlverwandtschaft (in Tierleibern durch die Seelenwanderung v. oben §. 323 sq.) festgehalten waren, belästigt und durch die Gegenwart solcher Daemonen behindert zu werden, sich der Gottheit zu nahen." Auch in seinem Brief an Anebo sagt er dasselbe kurz mit folgenden Worten (apud Euseb. Praepar. evangel. V 10.2 I p.229 Dindorf): ἀπὸ ἐμψύχων ἀποχῆς κελεύουσιν δεῖν εἶναι τοὺς ὑποφήτας, ἵνα μὴ τοῖς ἀπὸ τῶν σωμάτων ἀτμοῖς χραίνωνται.

§. 851. Aus den Zauberpapyri seien folgende Stellen ausgeschrieben: Papyr. Berlin I 23: bei einem Opfer an einen zu Zauberzwecken getöteten Falken dürfen bloss ἄψυχα φαγήματα verwendet werden; l. 54-6 (Gewinnung eines πάρεδρος): προαγνεύσας καὶ ἀπεχόμενος ἐμψύχων καὶ πάσης ἀκαθαρσίας; Paris 52 sq.: προαγνεύσας ἑπτὰ ἡμέρας τοῦ τὴν σελήνην πανσέληνον γενέσθαι, ἐναίμων καὶ ἀνεψετῶν ἀπεχόμενος...; Lond. 121 l. 449-50: ἀψύχοις τροφαῖς χρώμενος; diese Bestimmungen gelten natürlich auch für den Gehilfen bei der πρᾶξις, für den συνμύστης; so ist in einem Apathanatismos, der zu einem ekstatischen Offenbarungszauber umgemodelt ist, die Mahnung zu lesen (Paris. 734-5): συναγνευέτω σοι ἡμέρας καὶ ἀποσχέσθω ἐμψύχων.

§. 852. Speziell der Genuss von Schweinefleisch wird in einer stark jüdisch gefärbten Daemonenaustreibung des Papyr. Paris. 3077-79 verboten, wo es heisst: ὁρκίζω δέ σε, τὸν παραλαμβάνοντα τὸν ὁρκισμὸν τοῦτον χοίρειον μὴ φαγεῖν καὶ ὑποταγήσεταί σοι πᾶν πνεῦμα καὶ δαιμόνιον. ὁποῖον ἂν ᾖ. — In einem offenbar ägyptisch beeinflussten Zauber, einen πάρεδρος zu gewinnen, wird im Papyr. Berlin I 104-5 gesagt, dass dieser ἄγγελος dem Magus alle möglichen Nahrungsmittel herbeischafft χωρὶς ἰχθύων und dass der Zauber von ihm alles verlangen kann, aber κρέας χοίρειον, τοῦτο ἄλλως μὴ λέξῃς ποτὲ ἐνεγκεῖν. Über den Abscheu der Ägypter vor Fisch und Schwein v. oben §§. 442. 458. Vorzüglich passt dazu die διαβολή auf einer Defixionstafel, wo dem beschworenen Fluchdaemon befohlen wird: παράλαβε Νεικομήδην... τόνδε τὸν ἄνομον καὶ ἀσέ[βῆ], ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ καύσας τὸν παπυρῶνα (Papyrusnachen) τοῦ Ὀσίρεως (v. unten II. 224-1b-) κα[ὶ] φαγὼν τὰ κρέα τῶν ἰχθύων.

§. 853. Hie und da bezieht sich das Speisegebot auch auf die Enthaltung vom Wein; denn er beschwert die Denkkraft, trübt das Sensorium und wird deshalb von der Theurgie zurückgewiesen, jedenfalls um der echten ekstatischen Erhebung der Seele nicht entgegenzuwirken. Auch in diesem Punkte deckt sich die ἁγνεία der Theurgen und Magier mit der der ägyptischen Priester (v. die begeisterte Schilderung des Porphyrius, De abstin. IV 6-8 nach dem Stoiker Chairemon) und der pythagoreisch-orphischen Asketen, und auch mit ἁγνεία derer, die in gewisse Mysterienverbände aufgenommen werden wollten.

So sagt z. B. Apuleius von sich, dass ihm der einführende Priester vor der Aufnahme in die Isis- und Osirismysterien befahl, „decem continuis diebus cibariam uoluptatem coërcerem neque ullum animal essem et invinius essem" (Metam. XI. 23.30; cf. Porphyr. Epist. ad Aneb. apud Iamblich. ed. Parthey 38,29, de abstin. II 44. 45. Cy-

prian, Confessio 1.) In den Zauberpapyri wird dieses Verbotes allerdings bloss einmal gedacht: Papyr. Paris 52 sq.: προαγνεύσας ἑπτὰ ἡμέρας τοῦ τὴν σελήνην πανσέληνον γενέσθαι, ἐναίμων καὶ ἀνεψετῶν ... καὶ οἴνου ἀπεχόμενος; aber auch Mithrobarzanes, der Totenbeschwörer bei Lucian, achtet dieses Gebot (Menippus 7 cf. auch Philopseudes 8) und in den theoretischen Ausführungen der Theurgen über das Wesen der Ekstase werden wir es wiederfinden.

§. 854. Alle die genannten verpönten Speisen und Getränke darf der Magier nicht nur nicht geniessen, er darf sie natürlich nicht einmal berühren: ja auch der von ihnen aufsteigende Duft musste verunreinigend wirken, da er ja diejenigen Götter und höheren Wesen, denen diese Dinge antipathisch waren, verscheuchte, ihren Widerpart aber anlockte. Die Unreinheit der Aussenwelt aber überträgt sich schon durch blosse, auch unbeabsichtigte Berührung v. z. B. Herodot II. 47: „Das Schwein halten sie für ein unreines Tier, und wenn einer auch nur im Vorübergehen ein Schwein berührt hat, so steigt er mit den Kleidern in den Fluss und badet sich." Daher muss alles um den Magier rein und den citierten höheren Wesen sympathisch sein. Das gilt natürlich zunächst von dem Orte, wo der Zauber vorgenommen wird.

Z. B. Papyr. Berl. II. 148-9: ἔστω δέ σοι ὁ τόπος ἁγνὸς ἀπὸ παντὸς μυσαροῦ καὶ ἁγνεύσας καθαρίως tue das und das, Leiden. V col. VI l. 36: die Weihung eines Zauberrings hat ἐν οἰκήματι καθαρῷ ἡγνισμένῳ zu erfolgen; Lond. 121 l. 911 (Traumdivination): σχεδὸν δὲ <ὁ τόπος>, οὗ ποιεῖς, ἤτω παναγνός; l. 550/1 (Lychnomantie): ἐν οἴκῳ καθαρῷ; Leiden. V col. VI l. 36-7: ποιήσας βόθρον ἐπὶ ἡγνισμένῳ τόπῳ ὑπαιθέρῳ ἐν οἰκήματι καθαρῷ ἡγνισμένῳ βλέποντι πρὸς ἀνατολήν; demotic. magic. Papyr. col. IV. 3 V. 3 VI. 1; London. 121 l. 943: eine Zauberfigur der Selene Αἰγυπτία ist zunächst ἐν οἴκῳ καθαρῷ aufzubewahren; Leiden. V col. X l. 3: der geweihte Zauberring ist niederzulegen an einem τόπος ἱερός; Berlin II 22-3: bei einer αὐτοπτος σύστασις des Gottes im Traum muss die στρωμνή, auf der man zu schlafen hat, χαμαί sein ἢ ἐπὶ καθαρῶν θρυίων ἢ ἐπὶ ψιάθου; und auch im Totenbuch wird von einem Orte, den Schweine oder Kleinvieh betrat, gesagt, dass er nicht mehr rein genug sei, um die Stätte eines Zaubers zu bilden (ed. Naville 125, Nachschr. in Pb = Erman, Relig.[2] p. 70). — Auch der Papyrus, der χάρτης, auf den die Zauberformeln, Zaubercharaktere oder die Zauberfiguren zu schreiben oder zu zeichnen sind, muss καθαρός sein, v. Papyr. Lond. 121 l. 225; l. 769; 1008; ebenso auch das ῥάκος λινοῦν oder ὀθόνιον Lond. 121 l. 367, Leiden V col. IV l. 16; auch der Lehm, πηλός, mit dem im Papyr. Berol. II 150-1 die Türpfosten bestrichen werden, damit man Zauberzeichen einritzen könne, muss καθαρός sein. — Ebenso auch das ἔλαιον, das Öl, und andere Brennstoffe für die Zauberlampen; v. Lond. 121 l. 369, im demot. mag. Papyr. col. XVI. 23 ist bei einer Lychnomantie die Lampe mit reinem Öl zu füllen und mit einem reinen Docht zu versehen und „an einen Ort zu stellen, der mit Natronwasser gereinigt wurde," col. XVII. 21-2: „Steck einen Docht in die Lampe von reinem Linnen und fülle sie mit echtem, reinem Öl!" ebenso col. V 4; VI 2. III 10 (reines Oasenöl); VI. 8, XVI 23; VI. 8 ist die Lampe unter Umständen auch mit reiner Butter zu füllen. — Auch die 7 Brotlaibe, die bei einer Lekanomantie der col. X 14 um die Schüssel zu legen sind, müssen rein sein; col. VI. 5 ist bei einer Lychnomantie reiner Weihrauch auf die Pfanne zu werfen; col. XXV. 10-11 ist ein reiner Ziegel zu verwenden, auf den noch kein Mensch getreten ist; col. III. 5-7: bei einer Lekanomantie heisst es: „Nimm 7 neue Ziegel, bevor sie noch so bewegt wurden, dass sie auf die andere Seite zu liegen kamen, nimm sie, während du rein bist, ohne mit ihnen irgendetwas aus Erde zu berühren und lege sie wieder so nieder, wie sie gelegen waren"; auch der Sand, mit dem der Fussboden des Zaubergemaches zu bestreuen ist, muss rein sein und aus dem Nil stammen (col. X. 10); ebenso auch der Tisch, der bei einer Traumoffenbarung verwendet wird und kein Mensch darf noch an ihm gesessen haben (col. IV 2); ebenso auch der θρόνος, der für den erscheinenden Gott bereitgestellt wird (Berlin. II 161); das Gleiche gilt auch von dem γλωσσόκομον, in das die mit den Zauberzeichen beschriebene Platte gelegt wird, dabei muss das γλωσσόκομον auf einem reinen τρίπους liegen, der mit einem (reinen) ὀθόνιον bedeckt ist (Leiden. W. col. XXIII. 29-30)! Der geweihte Zauberring ist ἁγνὸς ὢν oder καθαρείως zu tragen (Leiden. V. col. VIII. l. 29, col. VI. l. 33), ebenso die Zauberplatte (Lond. 121 l. 217); ebenso Paris. 2230; Lond. 124 l. 27-8. Das beweist, dass die ἁγνεία bisweilen auch noch nach der πρᾶξις zu beobachten war, v. auch Papyr. Paris. 3083-5, wo bezüglich eines stark jüdisch gefärbten Zauberspruchs, der Daemonen aus Besessenen austreibt, gesagt wird: φύλασσε καθαρός, ὁ γὰρ λόγος ἐστὶν Ἑβραϊκὸς καὶ φυλασσόμενος παρὰ καθαροῖς ἀνδράσιν! Auch für die Medicina magica gilt das Gesetz, dass die Zauberformeln „in charta pura" oder „virgine" zu schreiben sind, v. Heim, Incantam. N. 56, 83, 97, 105, 115, 179, 189, 195, 223 sq.

§. 855. In erster Linie muss dieses Reinheitsgebot natürlich von dem gelten, was die am Zauber unmittelbar beteiligten Personen am Leibe haben, also von der Kleidung. Hier ist besonders zu beachten, dass nach Pythagoreisch-orphischer (für die Pythagoreer cf. z. B. Jamblichus, Vita Pythag. XXI 100 = XXVIII 149) und auch ägyptischer Lehre (v. besonders Chairemon apud Porphyr., De abstin. IV. 6-8) Kleidungsstücke aus Schafwolle und Schuhe, Leibriemen und Bänder aus Leder für unrein galten; stammt doch all das von getöteten Tieren und ist ausserdem schon als tierisches Produkt eo ipso unrein (v. oben §. 519). Demnach bleiben bloss aus Pflanzen hergestellte Bekleidungsstoffe übrig, also zunächst Linnen, dann Baumwolle (indischer Byssus für die ägyptischen Tempel ausgeführt nach Philostratus Vita Apol-

lon. II 20.), denn schon Herodot sagt ausdrücklich: „Nichts Schafwollenes wird in die Tempel hineingenommen und mit solchen Kleidern wird auch niemand begraben, denn das wäre Sünde und das haben die Ägypter mit den orphisch-bakchischen Mysterien gemein. (v. auch den Gnomon des Idios Logos, Ägyptische Urkunden aus den Museen zu Berlin, Griechische Urkunden V. Band, 1. Heft p. 30 Ἱερεὺς… κατεκρίθη ἱερεὰ ἐσθῆτι χρησάμενος (δραχμῶν) Ϛ.) Wer nämlich an diesen Teil hat, wird auch nicht mit einem wollenen Mantel begraben. Auch hierüber wird (in Ägypten) eine heilige Sage erzählt." (II. 81). Für die ägyptischen Priester berichten das ausserdem noch sehr viele Stellen, das Linnenkleid und die Papyrusbastschuhe sind so geradezu zum Characteristicum des ägyptischen Priesters geworden.

Und auch hierin folgt der Zauber genau dem officiellen Cult (v. Abt, Apologie p. 189-90), wie folgende Belege aus den Zauberpapyri beweisen: Papyr. Paris 3094-5 (Offenbarungszauber) ἴσθι δὲ σινδόνα καθαρὰν περιβεβλημένος Ἰσιακῷ σχήματι (v. Abbildung 27: Isisstatue vom Capitol mit Isisknoten und Sistrum, Daremberg-Saglio, Dictionn. III. 1 p. 579 fig. 4095). Papyrus Leiden W. col. III 10 = col. XV 5: σὺ δὲ ἐν λίνοις ἴσθι καθαροῖς ἐστεμμένος (bei Dieterich Abraxas p. 179. 9); im demot. mag. Papyr. col. III 13 muss auch das Medium mit einem reinen Linnenhemd bekleidet sein; ebenso im Papyr. Paris 88-90: σινδονιάσας κατὰ κεφαλῆς μέχρι ποδῶν γυμνηκότα καὶ προκωδωνίσας παῖδα στῆσον κατάντικρυ τοῦ ἡλίου; davon wissen auch die Schriftsteller, so Apuleius, der den „puer" erwähnt, „quem (magus) puro pallio amiciat, a quo responsum speret" (Apologie c. 44, p. 52, sq. Helm Abt p. 262 sq.). Dann verscheucht das Glockengetön Gespenster und Daemonen, v. Abt p. 190 n. 2; L. Blau p. 156. 160. 164; K. Groos, Spiele d. Menschen 1899 p. 56; O. Jahn, Berichte d. sächs. Gesellsch. d. Wiss. VII. 79; C. Meyer, Aberglaube d. Mittelalters 185 sq. 242; E. Samter Hochzeitsgebräuche, Neue Jahrb. f. Klass. Altertum und Paedag. 10, 1907, 1. Abt. p. 140; P. Sartori, Glockensagen u. Glockenaberglaube, Zeitschrift d. Vereins f. Volksk. 7, 1897, S. 360, 2; Wuttke-Meyer³ §. 723 v. oben unseren §. 207. Im Schlangenzauber der orphischen Lithica müssen die τρεῖς κοῦροι λίνοιο νεόπλυτα φάρεα ἑσσάμενοι sein (v. 708 Abel); ebenso sind die Zauberer, die den Namen des kaiserlichen Nachfolgers durch einen „mechanischen" Offenbarungszauber erfahren wollen, mit „lintea indumenta" und „lintei socci" bekleidet (Ammian. Marcellin. 29, 1, 29-31; v. unten II §. 305). – Für diese „reinen" Kleider hat man natürlich die Farbe der Reinheit, weiss, bevorzugt; ausdrücklich besagt das z. B. Plutarch: „Die Magier (in Persien) tragen weisse Kleider, weil sie sich dadurch der Unterwelt und dem Dunkel entgegenstellen und dem Hellen und Glänzenden ähnlich machen wollen (Fragen über röm. u. griech. Gebräuche 26). – Dieses reine Gewand vertritt wohl auch die καλύβη aus σινδῶν καθαρά mit den 365 Göttern beschrieben, ὑφ' ἣν ἴσθι τελούμενος nach dem Papyrus Leiden. W col. III 12 = XV. 7. Dieses Bekleidungsgebot gilt aber auch für die unbelebten Medien: so heisst es im demot. mag. Papyr. col. 28, 6 bei einer Lekanomantie: „Verhülle dich selbst und auch die Schüssel mit einem reinen Linnengewand!" Analog ist auch die als Medium fungierende Zauberstatuette eines Nilpferds im ὀνειροπομπός des Papyr. Leid. W. col. 8 l. 1-2 λίνῳ καθαρῷ zu bekleiden und auf eine θυρὶς καθαρά zu setzen.



Abbildung 27. Isisstatue vom Capitol.

§. 856. Ferner darf im allgemeinen sich an der Kleidung der Zaubernden kein Knoten befinden; denn jeder Knoten am Gewand, aber auch am Schuh oder der Sandale hindert, unterbindet die Zauberwirkung; auch durften solche Leute keine Gürtel tragen und bei Weibern musste natürlich das Haar offen, gelöst sein, wieder im Anschluss an den officiellen Kult (v. z. B. Servius zur Aen. IV 518; Gellius X. 15, 9 bezüglich des Flamen Dialis). Daher die § 823 erwähnten Verse über Medea beim Verjüngungszauber (cf. auch Ovid Fasti IV 658 Vergil Aen. IV. 517; Apuleius Metam. III. 18; Ciris 369 sq. Frazer Rameau d'or 1319 sq. P. Wolters Archiv f. Religionswiss. 8. Suppl. p. 1-22 Kropatschek p. 25.) Sogar das in sich geschlossene Rund des Fingerringes konnte unter Umständen hindern.

§. 857. Unter diesen Verhältnissen empfahl es sich bisweilen, den Zauber ganz nackt vorzunehmen; dann gab es, vorausgesetzt, dass der Magus an sich „rein" war, gar nichts, was die Zauberwirkung stören konnte.

Das hat der Zauber wieder besonders mit der officiellen Incubation gemein; so berichtet das Scholion zu Aristophanes Wolken 508 I: ἐκεῖ (in der Höhle des Trophonios) οὖν οἱ μυούμενοι καθέζονται ἐπὶ τοῦ στόματος γυμνοὶ καὶ ἁρπάζονται (Weinhold Abh. Akad. Berlin 1896. 1-50 p. 6, 46 sq. Riess bei Pauly-Wiss. Realencyclop. „Aberglaube" p. 354). Ebenso hat auch im Papyr. Paris 27 der Magus das Opfer, das ihm die τελετή für die πρᾶξις verleiht, ἀπογυμνωθεὶς darzubringen und dann in den Nil zu springen.

§. 858. Beim Zauber mit Hilfe chthonischer Mächte haben oft die Füsse nackt zu sein, da so der Contact mit den Gewalten der Erde und Tiefe am besten erzielt wird und der Zauberer wie Antaeus wunderbare, daemonische

Kraft aus dem Boden saugt v. Ovid, Metam. 7. 182 sq. für Antaeus: Roscher, Lex. I 1 p. 362; Dieterich, Mutter Erde p. 81. 2. hierher gehört auch eine Statue, die einen Knaben mit nur einer Sandale vorstellt. Offenbar soll dieser παῖς ἀφ' ἑστίας in die geheimen Mysterien eingeweiht werden und bringt ein Opfer dar (so Amelung bei Penquitt, De Didonis Vergilianae exitu Dissertat. p. 53. Prof. Radermacher verwies mich auf Kaibel Epigr. 258₃ σχάσας τὸ νεκραγωγὸν γόνυ, woraus man wohl auf ein Aufstemmen des jedenfalls nackten Knies bei der Totenbeschwörung als Zwangsmittel schliessen darf. Auch in der Medicina magica spielt die Nacktheit deshalb keine geringe Rolle v. z. B. Heim, Incantam. 41. 136.)

§. 859. Nimmt dagegen der Magus den Zauber bekleidet vor, so ist es gewiss sehr vorteilhaft, in einem durch den officiellen Cult geheiligten Priestergewand zu erscheinen; denn das muss die guten Götter mit Wohlgefallen und ἐπιθυμία erfüllen, die feindlichen Gottheiten und Dæmonen aber mit Furcht und Schrecken.

Daher soll im Papyr. Berol. I 278-9 der Magus einen an Apollo gerichteten Offenbarungszauber vornehmen στολίσας σεαυτὸν προφητικῷ σχήματι d. h. im Aufzug eines ägyptischen Priesters vom Rang eines Propheten (v. Zimmermann, Relig. p. 137 sq.); denn Apollo ist gleich Hor! Ebenso auch bei einer Lychnomantie mit Hilfe des Sonnengottes Balsames im Papyr. Paris. 933-4: ἠμφιεσμένος προφητικῷ σχήματι καὶ κούκινα ὑποδεδεμένος (Strabo 17. 2: „Die Kukina sind ägyptische Geflechte aus einer Pflanze, ähnlich den Binsen- oder Palmmatten.")

Noch besser aber muss es sein, wenn der Magier sich nicht bloss durch die beständig wiederkehrende Formel „ἐγώ εἰμι der und jener Gott" (Reitzenstein, Poimandres p. 17. 21. 28. 142, 237; Bousset, Götting. gel. Anzeig. 1905 p. 695; Wiedemann, Zauberei p. 13-4; Dieterich Pap. mag. 773. 9 Liturgie 111, 112 194 195; Abraxas 136; Wünsch Berlin philol. Wochensch. 1905. 1078) sondern auch durch sein Äusseres geradezu für einen Gott ausgibt.

Dass das allgemein wenigstens in der Theurgie üblich war, besagt der Theurg Porphyrius mit dem Satze: τὸ σχῆμα τῆς ἐνδύσεως φέρει εἰκονίσματα τῶν κεκλημένων θεῶν (Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφ. bei Euseb. Praep. evang. V. 9. 9 I. p. 228 Dind.) Noch deutlicher aber Proclus Ad rempubl. II p. 246 Kr. v. auch p. 247: οἱ τῶν θεῶν ἱεροὶ καὶ οἱ κλήτορες (die Theurgen und Magier) καὶ οἱ δοχεῖς (die „Gefässe", die Medien) πολυειδέσιν ἐχρῶντο χιτῶσι καὶ καταζώσεσιν, μιμούμενοι τὰς θείας ζωάς, εἰς ἃς ἀνῆγον τὴν ἑαυτῶν πραγματείαν. Daher die Anweisung im Offenbarungszauber des Papyr. Paris 3094-5: ἴσθι δὲ σινδόνα καθαρὰν περιβεβλημένος Ἰσιακῷ σχήματι = sei mit einem reinen Baumwollengewande angetan in der Art der Kleidung der Isis," also jedenfalls so, wie sich Isis einst selbst trug und, ihr nacheifernd auch die Isispriesterinnen mit dem berühmten Isisknoten v. Roscher Lexic. Artikel Isis."

Die gleiche Vermummung war auch den Mysterien nicht unbekannt; denn Pausanias 8. 15 erzählt: „Neben dem Heiligtum der Demeter Eleusinia zu Pheneos (in Arkadien) liegt das sog. Petroma, eine Lade aus zwei mächtigen aufeinander passenden Steinplatten. Bei der jährlichen grösseren Mysterienfeier werden diese Steinplatten geöffnet, die in ihnen eingeschlossenen Urkunden über jene Mysterien herausgenommen, den Eingeweihten vorgelesen und dann in der Nacht wieder in die Lade eingeschlossen ... oben darauf aber steht ein runder Aufsatz, der eine Maske der Demeter Kidaria in sich schliesst; diese Maske nun legt der Priester am grösseren Mysterienfeste an und schlägt so, gemäss irgendwelchen Vorstellungen, mit Stöcken nach den unterirdischen Göttern. Denn nach pheneatischer Localsage ist Demeter auf ihrer Irrfahrt auch nach Pheneos gekommen und hat dort den Einwohnern, die sie freundlich in ihr Haus aufnahmen, Hülsenfrüchte aller Art geschenkt, nur keine Bohnen. Warum aber die Bohnen für unrein gelten, ist Geheimlehre" (v. oben §. 529 sq.). Unter diesem Gesichtspunkte kann es uns nicht mehr als blosse Verrücktheit anmuten, wenn wir lesen, dass sich auch K. Caracalla bisweilen als Gott oder Heros kleidete und benahm! Die gleiche Auffassung liegt jedenfalls auch folgender Zauberanweisung des Papyr. Paris. l. 172 s. zu Grunde, wo dem Magier befohlen wird: σὺ δὲ αὐτὸς στεψάμενος κισσῷ μέλανι ... κατακλίθητι ἄνω βλέπων ἐπὶ τὴν σινδόνα (mit der das Dach des Hauses, auf dem sich der Magus niederzulegen hat, bedeckt werden muss) γυμνὸς καὶ κέλευέ σου περικαλύπτεσθαι τοὺς ὀφθαλμοὺς τελαμῶνι μέλανι. καὶ περιστείλας σεαυτὸν νεκρικῷ σχήματι καμμύων τοὺς ὀφθαλμοὺς τὸ νεῦμα ἔχων πρὸς τὸν ἥλιον κατάρχου λόγων τῶνδε. Jetzt folgt eine Anrufung des Typhon-Seth, in der sich der Zauberer für seinen von den Lichtgöttern (Hor) besiegten Anhänger ausgibt und Rettung heischt. Hierauf fliegt ein ἱέραξ πελάγιος herab als Zeichen der Erhörung, der ihn veranlassen soll aufzustehen; σὺ δὲ ἀναστὰς ἀμφιέσθητι λευκοῖς ἱμᾶσι καὶ ἐπίθυε. Dadurch erwirbt sich der Magier die Zauberkraft der Lekanomantie. Auch hier also nimmt der Magus das Äussere eines Gottes oder Daemons an, der einst im grossen Götterkampf auf Seiten des bösen Princips gegen die Trias Isis-Osiris-Hor focht.

§. 860. Für gewöhnlich befindet sich der Mensch natürlich nicht im Zustande jener unbedingt notwendigen „Reinheit"; denn der Alltag, der Verkehr mit der Mitwelt befleckt bald durch dies bald jenes und selbst die so ängstlichen und vom gewöhnlichen Volk und Alltagsgetriebe so streng abgeschlossenen Priester in Ägypten mussten sich vor wichtigeren Culthandlungen regelmässig einer Reinigung unterziehen (Chairemon bei Porphyr. De abstin. IV. 6-8) Noch viel mehr war der Theurg und gar der gewöhnliche Hexenmeister allen möglichen Befleckungen aus-

gesetzt, denn er ist ja überhaupt keine Cult- sondern eine Privatperson gewesen.

Am ängstlichsten hatte man sich vor der Befleckung durch Totes zu hüten; denn Leichen machten ja auch die officielle Divination unmöglich, deshalb das Verbot, dass jemand auf Delos sterbe oder dort begraben werde, ebenso in Delphi.

Daher musste Delos nicht bloss durch die Athener unter Pisistratus (Herodot I 64) und im 6. Jahr des peloponnesischen Krieges (Thucydides III.104 Diodor XII 58) gereinigt werden, sondern auch Julian der Apostat liess die rings um das Heiligtum in Delphi Begrabenen unter den gleichen Ceremonien wegschaffen, um die Wunderkraft der altehrwürdigen Stätte neu zu wecken (Ammian 12,12 im Jahre 362). Die gleiche Fürsorge liess der nämliche Julian auch dem Apollooraкel zu Daphne-Antiochia angedeihen; denn als er sich dort vor dem Zuge gegen die Perser einen Bescheid holen wollte, wurde ihm die Antwort zu Teil, der Gott könne wegen der in der Nachbarschaft bestatteten Leichen nicht weissagen. Daraufhin liess den von Julians Bruder Gallus in seiner Kirche dem Apollotempel gegenüber beigesetzten Märtyrer Babylas Julian entfernen (Socrates, Hist. eccles. III.18 S. 425 = Sozomenus Histor. eccles. V19 S. 1273 sq.). Daher die Forderung im Pap. Leid. W I.l. 4-5: Nimm den Zauber in einem Hause vor ὅπου πρὸ ἐνιαυτοῦ οὐδεὶς ἐτελεύτησε.

§. 861. Ein scheinbarer Widerspruch ergibt sich aber, da auch beim Zauberopfer hie und da in den Papyri allerdings selten, Tötungen (Schlachtungen) vorgenommen und mit Totem hantiert werden muss. Darauf verwies schon Porphyrius in seinem Brief an Anebo und der sog. Iamblichus replicierte darauf folgendermaassen (de Myster. VI.1 p. 241-2): „Dieser Widerspruch löst sich sehr einfach, wenn man zwischen Getötetem und Getötetem zu unterscheiden weiss, denn das Gebot, Getötetes oder Totes nicht zu berühren, gilt bloss bezüglich des Menschen, nicht aber bezüglich der Tiere." Denn nur die Tötung eines Menschen und die Berührung eines menschlichen Leichnams befleckt, weil nämlich nur beim Töten eines Menschen die Spur oder das Abbild oder die Erscheinung des göttlichen Lebens in der belebten Natur zerstört wird und wir durch eine solche Tat der Gottheit zuwider werden. Tiere zu töten dagegen und tierische Cadaver zu berühren, ist nicht verboten: denn im Tiere lebt nie etwas Göttliches (ausgenommen natürlich die „Gottiere" der Ägypter). Ferner richtet sich dieses Gebot auch nach der Wesensart der Götter, denen wir dienen: für die völlig unmateriellen, nur durch das reine Denken fassbaren Götter, für die νοητοὶ θεοί, gilt dieses Gebot allerdings auch bezüglich der Tiere; denn ihnen, die mit der Materie überhaupt in keiner Beziehung stehen, darf man keine Tiere schlachten und opfern. Dagegen gilt für jene Gottheiten, die der sichtbaren Schöpfung und daher auch den Tieren selbst vorstehen, das gerade Gegenteil: ihnen Tiere zu opfern ist nicht bloss erlaubt, sondern sogar Pflicht." Diese Replik wird aber dem Porphyrius nach all dem, was er in seinem Buch περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων lehrte, gewiss nicht genügt haben, ebensowenig auch den pythagoreisch-orphischen Kreisen.

Auch ist wohl zu beachten, dass sich Iamblichus' Schüler hier vollständig über das greuliche Menschenopfer im Zauber (v. oben §. 635) ausschweigt, vielleicht weil er bloss die Theurgie in Schutz nehmen wollte, die nach der von ihm vertretenen hohen Auffassung dieser Zauberdisciplin über solche Verirrungen natürlich erhaben war.

Im gleichen Zusammenhang hatte übrigens Porphyrius auch noch auf eine zweite ἀπορία hingewiesen, „wieso man nämlich durch eine befleckende Tötung und Darbringung eines befleckenden Cadavers die „reine" Gottheit ehren könne?"

Darauf antwortete der Theurg ganz kurz: „Die Tötung selbst und die Berührung eines getöteten Tieres, ja selbst eines getöteten Menschen, kann bloss den beflecken, der das Getötete wirklich berührt, also bloss den schlachtenden und opfernden Menschen, nicht aber die Gottheit, die das Opfer, auch noch durch das reine, heilige Feuer geläutert) empfängt; denn durch einen toten Körper kann wieder nur etwas Körperliches befleckt werden, nicht aber die völlig körperlose Gottheit, die überhaupt viel zu hoch steht, als dass sie einer Befleckung durch irgendeine Materie ausgesetzt sein könnte." Die Ehrung für die Gottheit liegt nämlich nach dem sog. Iamblichus nicht in der dargebrachten Materie, sondern in der frommen, reinen und gottesfürchtigen Gesinnung des Opfernden (v. unten §. 870).

§. 862. Ist man nun durch das unvermeidliche Alltagsleben „verunreinigt" worden, so ist eine „Reinigung" notwendig, ehe man an die πρᾶξις gehen kann. Auch über die verschiedenen Arten dieser Reinigung liegen viele einzelne Nachrichten vor und auch hierin steht der Zauber in enger Verbindung mit dem officiellen Kult besonders der chthonischen Mächte und dem Mysterienwesen.

§. 863. Die einfachste Reinigungsart ist naturgemäss die durch Wasser und zwar wird, wenn es sich um Süsswasser handelt, stets fliessendes „lebendiges" Wasser verlangt.

Dazu kommt noch gewöhnlich die Bestimmung aus einer, meist aber 3, 5, 7 bestimmten Quellen oder Flüssen, so erwähnt Empedocles die Reinigung κρηναίων ἀπὸ πέντε (452 Mullach F.Ph.G.), Menander in seinem „Abergläubischen" ἀπὸ κρηνῶν τριῶν (fragm. 1, 6 Meineke) und schon Orestes soll sich vom Muttermord „apud tria flumina circa Hebrum ex responso" gereinigt haben (Lamprid. Elagabal 7.7), nach Varro bei Probus ad Vergil. p. 3. 4 Keil, aber bei Rhegion sogar aus 7 Quellen, die zu einem einzigen Fluss zusammenströmten (v. Schol. ad Theocrit. p. 1. 3 sq. Dübn.), und

nach Suidas ἀπὸ δὶς ἑπτὰ κυμάτων! Aber auch der δεισιδαίμων bei Theophrast ist τοιοῦτός τις οἷος ἀπὸ τριῶν κρουνῶν (so liest Diels, Hermes XV. 175) ἀπονιψάμενος τὰς χεῖρας καὶ περιρρανάμενος (Charact. 16). Juvenal sagt Ähnliches von dem abergläubischen Weibe, dem die dreimalige Waschung allein natürlich nicht genügt (Sat. VI. 522 ff): Mitten im Winter zerhaut sie das Eis am Tiber und badet / taucht dreimal in den Fluss am morgen und wäscht sich im Strudel / rein das ängstliche Haupt!" Unmittelbar vor der magischen Anrufung selbst dreht sich Medea dreimal herum, betaut sich dreimal das Haar mit Flusswasser und heult dreimal (Ovid, Metam. VII 189-90; das Heulen soll die Hecate, die ja selbst auch wie ein Hund heult, herbeilocken v. oben §. 823 und II. §. 349). Für die officielle Incubation bringt ähnliche Belege Deubner p. 23. Für gewöhnlich genügte es wohl auch im Zauber wie im officiellen Culte, sich mit dem lebenden Wasser zu besprengen; für den Cult führt Macrobius eine interessante Unterscheidung an, wenn er sagt (Saturnalia III 1.6): „constat dis superis sacra facturum corporis ablutione purgari, cum vero inferis litandum est, satis actum videtur, si aspersio sola contingat." Der Zauber aber wendet sich mit Vorliebe an die „inferi"! Auch für den officiellen Cult in Ägypten war das Besprengen, also die symbolische Waschung die Regel und für das Betreten der Tempel geradezu Voraussetzung; oft steht am Tempeleingang „Ein jeder, der hier eintritt, sei rein!" und es haben sich auch Weihwasserbecken gefunden, die von frommen Leuten für die Tempel gestiftet wurden, so z. B. № 28 im British Museum der Nilpferdgöttin Thoëris geweiht. Bei der feierlichen Einführung eines neuen Priesters in den Tempel aber musste dieser im heiligen See baden, der sich bei jedem Tempel befand (Erman, Relig.[3] 86). Das Gleiche melden mehrere Schriftsteller aber auch für die strengen ἁγνεῖαι der Priester zu bestimmten Zeiten. Plutarch setzt noch hinzu, dass gewissenhafte Priester ihr Weihwasser (καθάρσιον ὕδωρ) nur da schöpften, wo ein Ibis, der h. Vogel des Gottes der Medicin Thoth, getrunken; denn dieser Vogel trinke nie von ungesundem oder gar vergiftetem Wasser! (De Iside 75 cf. Tierkult p. 118). In solchen Fällen genügte also die Reinigung aus dem Weihwasserkessel und durch Berührung der schon erwähnten Bronzeringe nicht (v. oben §. 602). Und auch bei den Babyloniern-Assyriern lebten ähnliche Bräuche: bei ihnen wurde das Wasser des Euphrat und Tigris oder aus dem Zusammenfluss beider bevorzugt oder auch aus einem Brunnen (also stehendes Wasser) dessen Wasserspiegel noch von keiner Hand berührt worden war (da er zu tief lag). Besonders wirksam aber war das Wasser von Eridu, dem Hauptcultorte der Zaubergöttin Ea. Gewöhnlich genügte das Wasser an sich, manchmal aber wurde es auch mit gewissen Kräutern vermischt, oder es wurden auch Zauberformeln darüber gesprochen; auch im Zweistromland war die blosse Besprengung zumeist hinreichend, gewöhnlich einmal, manchmal auch sieben- oder sogar zweimal siebenmal (Fossey, Magie 70 sq. auch 17; Jastrow, Relig. I. 324-5, 378. 379). Auch die Juden kannten natürlich diese symbolischen Waschungen in Cult und Zauber (Gaster, Sword of Moses 183, 46; 184, 53; 194), doch brach fliessendes Wasser auch allen Zauber v. Blau p. 158-9. — In besonderen Fällen aber musste ein Vollbad genommen werden, gewöhnlich auch noch mit völligem Untertauchen, so besonders am Morgen nach bösen Träumen mit dreimaligem Tauchen (Persius Sat. II 16, Statius Theb. IX. 570 sq. 602). Die officielle Incubation kennt das auch sehr wohl und verbot für den Trophonios ausdrücklich die warmen Bäder (Deubner, de incub. 20-2; 17). — Hiezu ist nun auch der Papyr. Paris l. 43 zu vergleichen, wo der Magus die Weisung erhält: ἐνάλλου τῷ ποταμῷ (d. h. in den Nil) καὶ βαπτισάμενος ἀναποδίζων (d. h. rückwärts gehend) ἄνελθε καὶ ἀμφιεσάμενος bring das Opfer dar! Lond. 121 l. 448-50: nachdem die Defixionstafel nach der Vorschrift hergestellt und verwendet worden ist, folgt die Verpflichtung λουσάμενος καὶ βαπτισάμενος ἀνάβα πρὸς σαυτὸν καὶ ἡσύχαζον ἀψύχοις τροφαῖς χρώμενος. Denn einerseits hat sich der Magus durch die Anrufung des bösen Fluchdæmons bei der Niederschrift der Defixionsformel verunreinigt und anderseits muss er jetzt auch Vorkehrungen treffen, dass sich jener unreine und tückische Geist nicht gar an ihm selbst vergreife. So vertritt das Bad und die ἁγνεία hier das so gewöhnliche Amulet und hat erst nach der πρᾶξις zu erfolgen.

§. 864. Neben dem Süsswasser spielt im griechischen Cult eine besondere Rolle als „Reinigungsmittel" das Meerwasser, während es in Ägypten geradezu verpönt war; darüber ist oben p. 517 sq. zu vergleichen, wo ich über den Unterschied zwischen Meer- und Steinsalz (Nitron) handelte. Bei den Babyloniern-Assyrern aber wird gelegentlich auch die Reinigung mit Meerwasser gefordert (Fossey, Magie 70 sq.) In Griechenland aber hat man sogar die Reinigungskraft des „lebendigen" Süsswassers durch Zusetzen von Salz noch zu steigern gesucht, wie folgendes Fragment aus Menanders Δεισιδαίμων beweist, wo der Abergläubische die Anweisung erhält (Clemens Alex. Strom. VII c. 4. 27 III. p. 272 Dind.) „... περιμαξάτωσάν σ' αἱ γυναῖκες ἐν κύκλῳ / καὶ περιθεωσάτωσαν ἀπὸ κρουνῶν τριῶν, / ὕδατι περίρραν' ἐμβαλὼν ἅλας, φακούς ..." Ähnlich aber hat man auch in Ägypten Salzlösungen verwendet, doch durfte hiezu nicht Meersalz, sondern bloss Natron genommen werden; die demotischen magischen Papyri erwähnen nämlich öfter „Natronwasser", mw n ḥsm, so col. XVI. 23: in einer Lychnomantie ist die Lampe mit reinem Öl und reinem Docht „an einen Ort zustellen, der mit Natronwasser gereinigt wurde und der verborgen ist". Ebenso col. XXVIII. 4 (Lekanomantie): „Geh an einen reinen Ort, nimm eine Schüssel von Bronce und wasche sie mit Natronwasser!"

nte-Kwḥ-f n wʿmʿe-f wʿb n mw n ḥsm e-f hep

nte-K ʿny wʿ z n ḥmt nte-K y-f n mw n ḥsm

Eine Natronlösung ist jedenfalls auch für den Papyr. Paris. l. 2967 sq. anzunehmen, wo speciell für eine ägyptische βοτάνη ἄρσις gesagt wird, dass der Rhizotomos πρότερον τὸ ἴδιον σῶμα νίτρῳ καθαίρει.

§. 865. Während also in den bisher behandelten Stellen Waschungen und Bäder zur „Reinigung" vorgeschrieben werden (v. Wundt, Völkerpsychol. II 2. 321 a; Kroll, Aberglauben 33; Rohde, Psyche II. 405-6; Abt 40-1) bieten unsere Zauberpa-

pyri auch das Gegenteil, nämlich das Verbot der Waschung, beziehungsweise des Badens; so der Papyr. Paris. l. 734-5: συναγνευέτω σοι (ὁ συνμύστης) ἡμέρας καὶ ἀποσχέσθω ἐμψύχων καὶ βαλανείου (bei Dieterich, Lit. p. 16. 10; Deubner, de incub. p. 17) Jedenfalls liegt hier die Anschauung zu Grunde, durch das Bad könnte dem Magus seine Zauberkraft wieder abgewaschen werden; denn besonders nach jüdischem Glauben bricht ja fliessendes Wasser jeden Zauber! (Blau p. 158-9).

Abt verweist mit Recht auf die Orakelpriester des dodonäischen Zeus, auf die Σελλοί (Ilias 16, 234-5 ἀμφὶ δὲ Σελλοί σοὶ ναίουσ᾽ ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι) bei Homer. Und in dieser Vernachlässigung der Körperpflege geht der Zauber wieder mit den Mysterienbräuchen Hand in Hand; man vergleiche z. B. was Clemens Alexandrinus von den Priestern und μύσται der phrygischen Kybele sagt (Protrept. c. X. 91 I p. 95 Dind.): ἰδέτω τις ὑμῶν τοὺς παρὰ τοῖς εἰδώλοις λατρεύοντας, κόμῃ ῥυπῶντας, ἐσθῆτι πιναρᾷ καὶ κατερρωγυίᾳ καθυβρισμένους, λουτρῶν μὲν παντάπασιν ἀπειράτους, ταῖς δὲ τῶν ὀνύχων ἀκμαῖς ἐκτεθηριωμένους, mag sich diese Stelle auch bloss auf die „trauernden" Diener der Göttin beziehen.

§. 866. Neben dem Wasser werden hie und da im Zauber auch andere Flüssigkeiten zur „Reinigung" erwähnt, so im babylonisch-assyrischen Zauber Milch und Butter (Fossey, Magie p. 74), hiefür bieten die uns beschäftigenden Zauberpapyri keine Belege.

§. 867. Wohl aber kennt der „griechische" Zauber die „Reinigung" durch Schwefel- und Pechdämpfe, die auch im officiellen Cult gebräuchlich war; v. z. B. Servius ad Vergil. Aen. VI. 741: „in sacris omnibus tres sunt purgationes: nam aut taeda purgant aut sulpure aut aqua abluunt aut aere ventilant, quod erat in sacris Liberi;" Proclus fragm. Περὶ ἀγωγῆς l. c. p. 11: πρὸς κάθαρσιν θεῶν ... καθαίρει γὰρ θεῖον δι᾽ ὀδμῆς ὀξύτητα. Endlich noch Medea bei Ovid Metam. 7. 261 (v. oben §. 823): terque senem flammā, ter aquā, ter sulpure lustrat." Auch sei daran erinnert, dass das ἐπίθυμα, das Rauchopfer mannigfaltigster Art, das der eigentlichen πρᾶξις regelmässig vorangeht, auch lustrativen Charakter hat, insofern als es alle Daemonen wegscheuchen soll, die dem Citierten zuwieder oder feindlich sind.

§. 868. Auch die nicht selten im officiellen Cult erwähnte Reinigung durch Eier (Lomeier, De lustrat. p. 258 s. Rohde, Psyche II. 407) ist in unsern Papyri wenigstens einmal belegt: im Papyr. Lond. 121 l. 530 sq. ist das zauberkräftige ὄνομα auf zwei Eier zu schreiben: τῷ μὲν ἑνὶ περικαθαίρεις σεαυτὸν καὶ ἐκλείξας τὸ ὄνομα ἔκβαλε κατάξας, τὸ δ᾽ ἕτερον κράτει τῇ δεξιᾷ χειρὶ παρανεωγμένῃ, δεικνύων τῷ ἡλίῳ πρὸς ἀνατολὰς καὶ ἐλαίας κλάδους. ἔπαιρε δέ σου τὴν χεῖραν (l. -α) τὴν δεξιὰν τῇ εὐωνύμῳ, ὑποβαστάξας τὸν ἀγκῶνα καὶ εἰπὼν τὸν λόγον ἑπτάκις καὶ ἀπολείψας (so Kroll, Philologus 54. 364; Papyr: απολιψας) ῥόφησον ... Jedenfalls hat sich der Magier hier mit dem zur Reinigung bestimmten Ei abzureiben und dabei zieht das durch den daraufgeschriebenen Namen geheiligte Ei alle „Unreinheit" aus dem Körper des Magiers in sich; dieser leckt jetzt das h. ὄνομα ab; denn dieses darf nicht zugleich mit dem Ei mit dem „unreinen" Erdboden in Berührung kommen, vielmehr nimmt dadurch der Magier den Träger dieses ὄνομα selbst in seinen jetzt „reinen" und heiligen Körper auf (v. oben §. 694). Das jetzt „unreine" Ei aber muss er wegwerfen, so dass es zerbricht und als unrein zum Unreinen kommt! Dass man aber auf den Gedanken kam, Eier könnten jede ἀκαθαρσία „einschlucken", geht wohl auf die Beobachtung zurück, dass Eier tatsächlich üble Gerüche leicht „anziehen"; aber auch die rituelle Unreinheit, die für gewöhnlich durch die menschlichen Sinneswerkzeuge nicht wahrnehmbar ist, hat man sich wohl nach Art eines unsichtbaren Fluidums gedacht, das die „Unsichtbaren" so belästigt, wie etwa uns starke Gerüche.

§. 869. Eine Unmasse Sonderbestimmungen, von deren genauer Befolgung das Gelingen des Zaubers abhängt, beziehen sich ferner auf die vier Teile, woraus nach Abt's Beobachtung jede regelrechte Zauberanweisung bestehen muss; diese vier regelmässig wiederkehrenden Teile sind: 1) der λόγος (die ἐπαοιδή, das „carmen") die Zauberformel, das Zaubergebet; 2) das ἐπίθυμα, das Opfer; 3.) die πρᾶξις (im engeren Sinne), die Vornahme bestimmter, meist symbolischer Handlungen und 4. das φυλακτήριον, amuletum, das Schutzmittel für den „arbeitenden" Zauberer (v. Abt, Apologie p. 240).

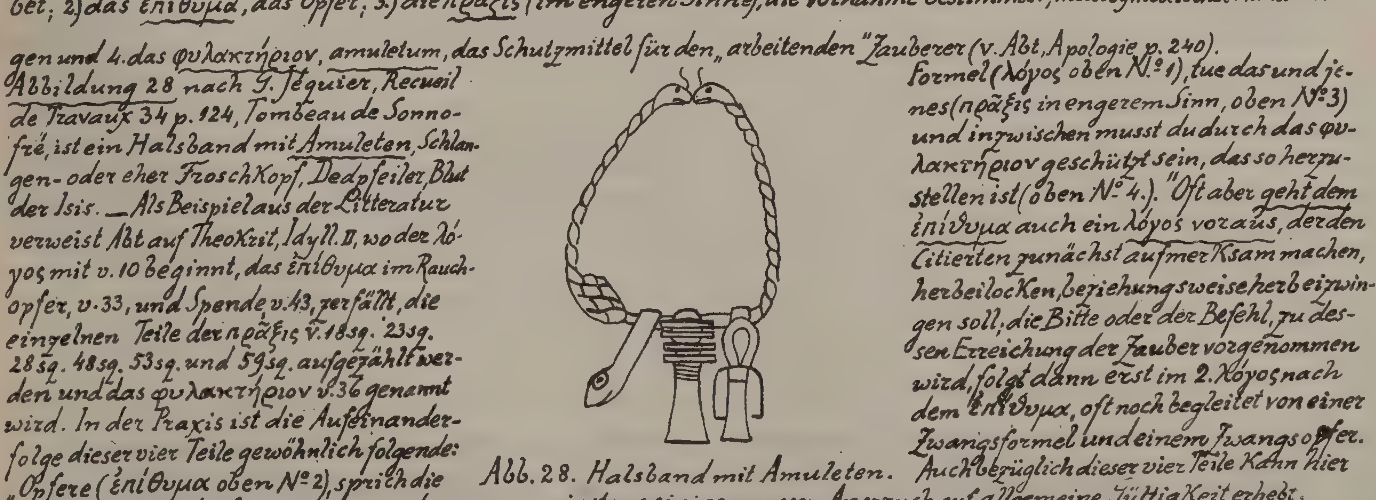


Abb. 28. Halsband mit Amuleten.

Abbildung 28 nach G. Jéquier, Recueil de Travaux 34 p. 124, Tombeau de Sonnofré, ist ein Halsband mit Amuleten, Schlangen- oder eher Froschkopf, Dedpfeiler, Blut der Isis. — Als Beispiel aus der Litteratur verweist Abt auf Theokrit, Idyll. II, wo der λόγος mit v. 10 beginnt, das ἐπίθυμα im Rauchopfer, v. 33, und Spende v. 43, zerfällt, die einzelnen Teile der πρᾶξις v. 18 sq. 23 sq. 28 sq. 48 sq. 53 sq. und 59 sq. aufgezählt werden und das φυλακτήριον v. 36 genannt wird. In der Praxis ist die Aufeinanderfolge dieser vier Teile gewöhnlich folgende: „Opfere (ἐπίθυμα oben N° 2), sprich die Formel (λόγος oben N.° 1), tue das und jenes (πρᾶξις in engerem Sinn, oben N° 3) und inzwischen musst du durch das φυλακτήριον geschützt sein, das so herzustellen ist (oben N° 4.)." Oft aber geht dem ἐπίθυμα auch ein λόγος voraus, der den Citierten zunächst aufmerksam machen, herbeilocken, beziehungsweise herbeizwingen soll; die Bitte oder der Befehl, zu dessen Erreichung der Zauber vorgenommen wird, folgt dann erst im 2. λόγος nach dem ἐπίθυμα, oft noch begleitet von einer Zwangsformel und einem Zwangsopfer. Auch bezüglich dieser vier Teile kann hier natürlich nur das besprochen werden, was wenigstens einigermassen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erhebt.

§. 870. Was nun zunächst **das Opfer** (ἐπίθυμα)

anbelangt, sei die Auffassung des sogenannten Iamblichus mitgeteilt, die in vielfacher Hinsicht verdient, wenigstens dem Inhalte nach ausgeschrieben zu werden; in der Schrift „Über die Mysterien V 4-5 p. 201sq. sagt er ungefähr folgendes:

Der Opferdampf kann nicht zu den Göttern emporsteigen; denn keine Körperausdünstung kann zu ihnen gelangen. Und selbst wenn er zu ihnen gelangte, wäre es doch ganz unmöglich, dass sich das Himmlische mit der Materie vereinige, aus der ja jedes Opfer besteht. Übrigens kann ein irdischer Dampf bloss höchstens 5 Stadien (etwa 925 m) in die Höhe steigen, um dann wieder zur Erde herabzusinken; unter diesen Umständen kann der Opferdampf nicht einmal die sichtbaren Götter, die Gestirne erreichen (er kann demnach nicht einmal den Gipfel des Olymp erreichen, wo Homer die Götter hausen lässt, denn der Olymp ist 2973 m hoch!), viel weniger noch die im Aether wohnenden, oder gar die bloss intellectuell wahrnehmbaren Götter. Schon durch diese eine Überlegung fällt die Annahme, dass sich die Götter von den Opfern nähren. — Dagegen spricht aber zweitens auch die Beschaffenheit der Körper der höheren Geschlechter; denn schon die Dæmonen, die doch keineswegs die höchste Stufe der höheren Geschlechter bilden, verfügen über einen Körper, der unveränderlich und unbeeinflussbar ist, glanzartig und keiner Sache bedürftig; von diesem Körper geht nichts aus und nichts fliesst ihm zu (v. oben §. 48. 224) und muss ihm etwa zufliessen, damit er erhalten bleibe etwa wie beim menschlichen Körper. Aber selbst wenn wir annehmen wollten, dass auch die Körper der Dæmonen irgendwelchen Zuflusses (d. h. irgendwelcher Nahrung) bedürfen, dann müsste doch dieser Zufluss ganz anders geartet sein als etwa Opferdampf; denn diese Zuflüsse müssten doch den Körper der Dæmonen homogen sein, nicht aber etwas Irdisches, was doch jeder Opferdampf ist: denn da ja die Körper der Daemonen nicht irdisch sind, können sie auch keine irdischen Zuflüsse aufnehmen, und wenn die Dæmonen etwas ausscheiden sollten, könnte doch der dadurch entstehende Abgang unmöglich durch etwas Irdisches ersetzt werden. — Ferner ist es ganz undenkbar, dass der Schöpfer allen Menschen und allen Tieren auf Erden die Möglichkeit gab, sich selbst auf eigene Faust die nötige Nahrung zu verschaffen, die Dæmonen aber und auch die Götter, die doch viel höhere Wesen sind, auf die Ernährung von unserer Seite angewiesen hätte. Wäre es so, dann könnten wir es dahin bringen, dass die Daemonen Hunger leiden und dadurch sogar krank werden! Dann aber wäre die Rangordnung der Menschen und Daemonen geradezu umgekehrt, dann wären wir die Höheren, sie die Niedrigeren und Schwächeren. Ferner nimmt auch jedes Wesen seine Nahrung aus dem, woraus es entstanden ist: wenn daher die Dæmonen durch uns ernährt würden, müssten sie notwendig auch ihren Ursprung aus dem Menschengeschlechte genommen haben, etwa so wie unsere Seele aus dem schöpferischen Geiste nicht bloss entstanden ist, sondern auch durch ihn und aus ihm ernährt und erhalten wird und auch wieder unsere Seele unsern Körper belebt und auch lebend erhält. — Hiezu kommt ferner noch folgender Umstand: Beim Opfer wird doch der Nahrungsstoff durch das Feuer vollständig zerstört und dem Feuer selbst angeglichen, nicht aber umgekehrt das Feuer dem Nahrungsstoff; daher können sich beim Brandopfer die Dæmonen gar nicht mehr an der Materie erfreuen und jeder Genuss muss für sie wegfallen, da ja doch die Materie und das Genussbringende in ihr durch das Feuer gänzlich zerstört oder eigentlich verwandelt wird. Da aber trotzdem die Vorschrift besteht, das Opfer im Feuer zu verbrennen, so folgt gerade daraus, dass die höheren Wesen an der Materie sich nicht ergötzen können, so wie sie ist, sondern dass sie erst durch das Feuer ihrer subtileren Natur zum Genuss angeglichen werden muss. Aber auch diese Annahme ist unrichtig, dass nämlich die höheren Wesen an der einem Elementarstoff, dem Feuer, assimilierten Materie Genuss finden; denn auch dann wäre diese „assimilierte" Materie noch nicht dem Körper der Dæmonen homogen, da dieser ja auch nicht einmal aus einem Elementarstoff besteht (v. oben §36sq. 71sq. 74sq.). Nun spricht man aber doch von den ὑλαῖοι δαίμονες und ὑλαῖοι θεοί (den Stoffdaemonen und Stoffgöttern) und unterscheidet sie von den ἄυλοι. Aber auch durch diese Scheidung und Bezeichnung wird obiger Satz nicht umgestossen: denn diese Namen besagen ja keineswegs, dass etwa bestimmte Dæmonen- oder Götterklassen aus einem Körper aus Stoff (Materie, ὕλη) bestehen; im Gegenteil, diese Namen besagen bloss, dass jene Götter- und Dæmonenklassen die Materie (ὕλη) verwalten und beschützen, während auch ihr Körper natürlich völlig immateriell ist (l. c. V 10-14 p. 212-7). Als Vorstehern der sichtbaren Schöpfung, also auch der Tiere, können wir ihnen aber unsere Verehrung nicht besser beweisen, als dass wir ihnen eben Tiere opfern, und nur unter diesem Gesichtspunkte ist das Opfer von Tieren und materiellen Dingen überhaupt berechtigt; denn durch das Opfer soll nichts anderes als das freundschaftliche Verhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer zum Ausdruck kommen und so auch eine Verbindung zwischen Geschöpf und Schöpfer hergestellt werden. Letzteres ist aber nur durch die Mittelglieder (d. h. die verschiedenen Dæmonenklassen) möglich: Durch das Tieropfer stellen wir also zunächst eine Verbindung zwischen uns und den niedersten Daemonen, den die ὕλη besorgenden Stoffdaemonen her; durch diese aber auch mit den höheren Dæmonenklassen, mit den ἀέριοι, αἰθέριοι δαίμονες, durch diese wieder mit den Engeln und Erzengeln und durch diese endlich mit den Göttern selbst: Je reiner und vollkommener daher ein Opfer ist und dargebracht wird, desto höher dringt es hinauf. Die Kraft eines unvollkommenen Opfers aber kann nicht weit dringen; daher ist die oft geäusserte Ansicht, das Opfer kann bloss auf gute Dæmonen wirken und von den Göttern bloss auf die niedrigsten Klassen derselben, nicht so ganz unrichtig (V 9 p. 209-10).

§. 871. Der sogenannte Iamblichus bekämpft hier vom Standpunkt der theoretischen Theurgie aus volkstümliche Auffassungen vom Wesen der Götter und Dæmonen und auch vom Opfer, offenbar unter Berücksichtigung verschiedener Angriffe, die Porphyrius im verlorenen Brief an Anebo gegen die Theurgie als „göttliche Wissenschaft" vorgebracht

hatte, wie wir gerade diesem Porphyrius viel Volkstümliches auf dem Gebiet des Götter- und Dæmonenglaubens verdanken. Iamblichus nimmt, wie obige Inhaltsangabe zeigt, in der Opferfrage einen relativ hohen Standpunkt ein, den gewiss nur philosophisch durchgebildete Geister mit ihm teilen konnten und wollten. In den breiten Schichten des Volkes dagegen, das die Zauberer und Gaukler (μάγοι, γόηται) lieferte und zugleich auch das Publicum für sie abgab, herrschte jedenfalls eine viel niedrigere und rohere Auffassung: in diesen Kreisen war man sicherlich überzeugt, dass der aufsteigende Opferdampf eine Nahrung bilde und nicht bloss der Opferdampf, die durch das Feuer gewissermaassen vergeisterte Materie, sondern die Materie auch an sich, das Fleisch, Fett und Blut, aber auch Brot und Früchte: wird doch nicht selten berichtet, dass Götter und Dæmonen genau wie wir Menschen Blut, Wasser, Wein, Milch trinken und Fleisch, Brot und Früchte essen (v. unten §. 264 in Band II)! Diesen Standpunkt nehmen auch die Zauberpapyri durchwegs ein.

§. 872. Dabei aber ist der Geschmack der Götter und Dæmonen verschieden: was dem einen lieb ist, ist dem andern zuwider, worüber sich der eine freut, wenn man es ihm darbringt, darüber gerät der andere in Wut.

Dieser Grundsatz gilt auch für den officiellen Cult. So musste man, um nirgends Anstoss zu erregen, nach einem langen Apollooraкel bei Porphyrius Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφ. bei Euseb. Præpar. evangel. IV 9. 2-7 (I. p. 171-3 Dind.) den ὑποχθόνιοι (νέρτεροι) und den ἐπιχθόνιοι (χθόνιοι) θεοί vierfüssige schwarze Tiere opfern und zwar den ὑποχθόνιοι an Gruben (ἐπὶ βόθρων), den ἐπιχθόνιοι dagegen auf Altären. Beim Opfern an die ὑποχθόνιοι mussten die Cadaver der Tiere nicht verbrannt, sondern begraben werden. Den ἀέριοι wieder opferte man als ὁλόκαυστα Vögel, πτηνά, wobei man das Blut um den Altar herum ausgoss. Den θαλάσσιοι endlich brachte man auch Vögel dar, aber nur schwarze und liess sie lebend εἰς τὰ κύματα d. h. man ertränkte sie. Auch verbrannte man beim Opfer an die αἰθέριοι und οὐράνιοι (ἀστραῖοι) bloss τὰ ἄκρα, das andere aber wurde gegessen. Diese Vorschriften sind natürlich alle auf dem Grundsatz τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ aufgebaut: so opferte man den θαλάσσιοι schwarze Vögel, weil das Meer dunkel und beständig unruhig ist wie die Vögel! (v. auch Constant. Psellus: καὶ Χαλδαῖοι τοὺς καταχθονίους θεοὺς ἐσεβάσθησαν καὶ τοιῶσδε ἢ τοιῶσδε θύειν ἐθέσπισαν, ed. C. N. Sathas aus dem MS. biblioth. nation. Paris № 1182 im Bulletin corr. hellén. 1, 1877, p. 131.) — Ferner hat man auch in bestimmten Eigenschaften und Eigenheiten bestimmter Tiere die Vorliebe bestimmter Gottheiten erblickt. Auch gegen diese und verwandte volkstümliche Anschauungen wendet sich der sog. Iamblichus De myster. V 8 p. 208-9, indem er sagt: „Die besondere Kraft bestimmter Opfertiere liegt nicht in irgendwelchen Eigenschaften und Eigentümlichkeiten der betreffenden Tiere, die sie etwa zu ganz bestimmten Gottheiten in Beziehung setzen, wie man das vom Krokodil und Sonnengott mit Rücksicht auf die Zahl 60 behauptet (v. oben §. 438 und meinen „Tiercult" p. 125-6), oder bezüglich des Hundes, Pavians und der Spitzmaus und des Mondgotts (v. „Tiercult" p. 49, 52; 26 sq.; 32 sq.); diese besondere Kraft liegt ferner auch nicht in bestimmten körperlichen Merkmalen einzelner Exemplare, wie man solche auch bei den heiligen Tieren der Ägypter unterscheidet (v. „Tiercult", Index sub „Kennzeichen der heiligen Tempeltiere"!), ebensowenig endlich auch in bestimmten Körperteilen, wie etwa hinsichtlich des Herzens der Hähne. Alle diese Beziehungen beruhen ja nur auf Natureigentümlichkeiten materieller Geschöpfe und haben daher mit dem völlig immateriellen Göttlichen nichts zu tun; auch sind diese Eigentümlichkeiten, Merkmale und Beziehungen an die Körper jener Tiere gefesselt, die gerade beim Opfer durch das Feuer zerstört werden." Dass man aber gerade daran im Zauber festhielt, werden einige Stellen lehren, die unten zu behandeln sind.

§. 873. Da ferner die verschiedenen Arten des Zaubers sich an verschiedene Arten von Göttern und Dæmonen wenden, wird durch die Verschiedenheit der citierten höheren Wesen auch eine Verschiedenheit im Zauberopfer bewirkt.

Darüber sagt Nikephoros Gregoras Scholia Sp. 616: „Die δαιμόνια sind gefallene Engel und verfügen nach ihrem Sturze über Körper von verschiedenem πάχος, sie werden danach eingeteilt in ἀέρια, ὑδραῖα und ἐνάλια, χθόνια und ὑποχθόνια δαιμόνια (v. oben §. 181 sq.); die freuen sich nun an verschiedenen Dingen, die einen an Fettdampf, die andern an Blut, wieder andere an μολυσμοῖς, noch andere an anderem. διὰ τοῦτο καὶ ὁ χρησμῳδὸς Ἀπόλλων ἄλλαις μὲν χρῆσθαι θυσίαις τοὺς νεκυομαντείαν μετιόντας, ἄλλαις δὲ τοὺς ὑδρομαντείαν, ἄλλαις δὲ τοὺς ἀερομαντείαν καὶ ἄλλως ἄλλους ἐκέλευσεν.

§. 874. Was endlich die Objecte der Zauberopfer anbelangt, muss hier noch darauf hingewiesen werden, dass man hier häufig auch Dinge opferte, die vom officiellen Opferritual ausgeschlossen waren. Sehr richtig bemerkt daher Spartianus (Didius Iulianus c. 7) für den Spiegelzauber, den Kaiser Didius Iulianus vornahm, dass dabei ein Opfer dargebracht wurde, das den „Religionsbegriffen der Römer zuwiderlief"; auch die damals angewendete Zauberformel nennt er „gottlos".

Auch sei hier noch darauf aufmerksam gemacht, dass die Zauberpapyri blutige Opfer nur höchst selten erwähnen; zumeist sind Opfer von Specereien vorgeschrieben, deren Eigenart sich natürlich genau wie in den orphischen Hymnen nach der Eigenart der Gerufenen richtet (v. oben §. 540). Daher kommen auch hier ausdrückliche Verbote vor: z. B. Papyr. Leiden V col. IX. l. 29-30

(Weihung eines Zauberrings) τελοῦντος δέ σου καθ' ἑκάστην κλῆσιν ἐπίσπενδε τὰ προκείμενα καὶ μύρων παντοδαπῶν χωρὶς λιβάνου.

§. 875. Dieses Opfer darf niemals fehlen; denn der Papyr. Paris. l. 1829 sq. sagt: ἔστι δὲ τὸ ἐπίθυμα τὸ ἐμψυχοῦν τὸν ἔρωτα (die Zauberfigur) καὶ ὅλην τὴν πρᾶξιν τόδε κτλ. Es gehört ja mit zum Zauberzwang.

Dies besagt auch die Beichte des sog. Cyprianus, der bekennt, er habe bei den Chaldæern gelernt τὰ δαιμόνια πειθόμενα λόγοις πραγματικοῖς τοῖς ἐκ θυσιῶν καὶ σπονδῶν: zur Zwangsformel gehört also auch das Zwangsopfer! (c. 4 pag. 1111). Und dieser Ausdruck wird auch geradezu im Papyr. Paris l. 2683 sq. gebraucht: ἐπίθυμα ἀναγκαστικόν; nach v. 2895-6 besteht es aus einem Geierkopf (!) und ist vom „anlockenden" Opfer zu Beginn der πρᾶξις verschieden, das aus κολλούρια besteht, die aus περιστερᾶς λευκῆς αἷμα καὶ στέαρ, ζμύρνη ὠμὴ καὶ ὀπτὴ ἀρτεμισία bereitet wurden.

§. 876. Ebenso unterscheidet man auch bezüglich des zweiten Teiles der Ausführung eines Zaubers neben dem regelmäßig auftretenden ersten λόγος, der den Citierten herbeilockt, beziehungsweise herbeizwingt, öfter auch noch einen 2., ja 3. λόγος, selbst dann, wenn auch schon der 1. λόγος die Aufträge, beziehungsweise Befehle des Magus an den Citierten enthält; das geschieht dann, wenn der Citierte auf den 1. λόγος nicht in der erwarteten Weise reagiert: dann ist eben ein stärkerer Zwang notwendig und deshalb heissen diese zweiten und dritten λόγοι geradezu „Zwangsformeln", ἐπάναγκοι λόγοι, obwohl auch schon dem 1. λόγος wie überhaupt jedem λόγος das Characteristicum des Zwanges zukommt. Dabei sind diese „Zwangsformeln" regelmässig vom ersten λόγος verschieden und naturgemäss finden wir in ihnen besonders häufig die stärkste Form des Zwangs, die Drohung, über die ich oben §. 786 sq. gehandelt habe.

Solche ἐπάναγκοι finden sich in unseren Papyri an folgenden Stellen: Papyr. Paris l. 1035 sq. 2567-8; 2574 sq.; 2901 sq. 3110 London 46, l. 449 sq. Leiden V col. IV 8 sq. Leiden W col. XVII l. 5 ἐπάναγκος ... δίχα γὰρ αὐτοῦ ἁπλῶς οὐδὲν τελεσθήσεται; Paris 1295, 1436 sq. und 2202 sq. wird der ἐπάναγκος erst 3 Tage nach dem 1. λόγος gesprochen, wenn dieser nicht gewirkt hat; demot. magic. Papyr. col. V 31: [demotisch] e.'r-K 'ȝ pe-f thm „Wenn der beschworene Gott aber nicht zu dir kommt, so steh auf und sprich diese Zwangsformel gegen ihn." col. VI l. 21-22: „Doch wenn sich Halsstarrigkeit zeigt, dann steh auf und recitiere die Vorladungen, die den Zwang (gegen den Gott) bedeuten, (nämlich) die Formel! ....." v. col. VII 27-28: „Wenn sich Halsstarrigkeit zeigt, dass er (das Medium) den Gott nicht sah, dann drehe dich herum (?) und sprich seinen Zwang (= die Zwangsformel gegen ihn, den Gott), nämlich die Formel: ....!" col. VIII. 1: „Wenn er [der Gott] zögert, als komme er nicht, so rufe aus: „... ich werfe den Zorn dessen auf dich, der dich zerschneidet, dessen der dich verschlingt!" col. XXIX. 12-3: „Danach recitiere diese Zwangsformel, <die> anders <lautet als die obige Herbeirufungsformel> 7 mal: ....!" col. XXVIII. l. 8-10 [demotisch] e.'r-K 'ȝ py Ke rn „Wenn sie (die Citierten) dir aber nicht Antwort geben, dann recitiere diesen andern Namen ...!"

§. 877. In den eben ausgeschriebenen demotischen Partien ist mit der Recitation der „Zwangsformel" auch noch eine bestimmte Handlung verbunden, denn es heisst ja „steh auf", „drehe dich herum"; diese πρᾶξις ist von der πρᾶξις im weitern Sinne verschieden und man könnte sie πρᾶξις ἀναγκαστική nennen, da sicherlich auch hierin ein Zwang liegt. Das Gleiche kennen auch die griechischen Papyri; denn im Papyr. Berlin II. 45 sq. heisst es: „ἄρχου τῆς προκειμένης ἐπικλήσεως ἀπὸ ἑβδόμης σελήνης μέχρις ὅταν ὑπακούσῃ καὶ συσταθῇ σαυτῷ. — εἰσὶ δὲ καὶ ἐπάναγκοι προσφέρονται δὲ πάντες τῇ σελήνῃ μετὰ τὴν πρώτην ἡμέραν ἢ <τὴν> δευτέραν. — ἐὰν οὖν μὴ φαίνῃ, ἐπίθυε κριοῦ μέλανος ἐγκέφαλον, τῇ <δὲ> τρίτῃ τὸν ὄνυχα τὸν μικρὸν τοῦ ἐμπροσθίου δεξιοῦ ποδός, τὸν ἐπὶ τοῦ σφυροῦ, τῇ <δὲ> τετάρτῃ ἐγκέφαλον ἴβεως. Das also ist das Zwangsopfer, bestehend aus Dingen, die der Mondgottheit als Opfer zuwider sind. Über den Ibis als dem Monde heiliges Tier v. oben §435. Dann aber heisst es weiter: τῇ <δὲ> πέμπτῃ τὸ ὑπογεγραμμένον ζῴδιον, εἰς χάρτην γράψας τῷ σμυρνομέλανι <καὶ> περιειλήσας ῥάκει ἀπὸ βιοθανάτου, βάλε εἰς ὑποκαύστραν βαλανείου (v. oben §.195). ἔνιοι δὲ οὐκ εἰς ὑποκαύστραν· σφοδρὸν γάρ ἐστιν (d. h. es ist für diesen Fall zu stark"!) ἀλλ' ὑπερκρημνῶσιν τοῦ λύχνου ἢ ὑποκάτω αὐτοῦ τιθέασιν. — ἐν ἄλλῳ δὲ οὕτως εὗρον· ἐὰν μὴ οὕτως ὑπακούσῃ, ἐνειλήσας τῷ αὐτῷ ῥάκει τὸ ζῴδιον βάλε εἰς ὑποκαύστραν βαλανείου τῇ πέμπτῃ ἡμέρᾳ μετὰ τὴν ἐπίκλησιν (nach der Herbeirufungsformel) λέγων: „Αβρι καὶ αβρω· εξανατι αβελ· θεὲ θεῶν, βασιλεῦ βασιλέων· καὶ νῦν μοι ἐλθεῖν ἀνάγκασον φίλον δαίμονα χρησμῳδόν, ἵνα μὴ εἰς χείρονας βασάνους ἔλθω <εἰς> τὰς κατὰ τῶν πιττακίων" (hier wird also die Zwangspraxis auch noch von einer Zwangsformel begleitet und eine 2., noch stärkere Zwangspraxis angedroht). ἐπὶ δὲ τούτοις ἐὰν μὴ ὑπακούσῃ, ἔλαιον καλὸν καθαρὸν ῥαφάνινον ἐπίχεε παιδὶ ἀφθόρῳ γυμνῷ ἐξομένῳ καὶ ἀναλαβὼν σκεύαζε λύχνον ἀμίλτωτον καὶ κείσθω ἐπὶ λυχνίας πεπλασμένης ἐκ παρθένου γῆς. τινὲς δὲ καὶ τῷ θυμιατηρίῳ ἐπιχέουσι τοῦ ἐλαίου (also eine zweite πρᾶξις ἀναγκαστική). ἐὰν δὲ αἴσθῃ πληγῆς (nämlich des über diesen Zwang erbosten Mondgottes), μασώμενος κύμινον (?) μετὰ ἀκράτου κατάπιε (als Schutzmittel gegen weitere Angriffe? (v. unten II §. 193).

§. 878. Durch all das wird der Citierte herbeigezwungen, er muss erscheinen und gehorchen, er mag wollen oder nicht; auch steht es nicht in seiner Macht, diesem Zwange ein Ende zu machen und zu verschwinden, wann es ihm beliebt, son-

dern die Entlassung, ἀπόλυσις, muss durch den Magus selbst erfolgen, der ihn herbeizwang. Aber auch die „Entlassung" ist an ganz bestimmte Vorschriften gebunden und kennt diese der Beschwörer nicht, so wird das oft citierte Wort: „Die Geister, die du riefst, wirst du nicht los!" zur Wahrheit.

Trefflich schildert uns das Lucian in seinem „Lügenfreund" (Φιλοψ. c. 8.), wo ein Vorwitziger zwar die Formel erlauscht, aus einem Türriegel einen Bedienten zu machen, nicht aber die Entlassungsformel, so dass das Wassertragen kein Ende findet, bis der Herr und Meister das erlösende Wort spricht, wodurch der magische Zwang gelöst und der Türriegel wieder zum Türriegel wird. All das hat bekanntlich Goethe in seinem „Zauberlehrling" den weitesten Kreisen bekannt gemacht. Unter diesen Umständen bittet sogar der Citierte um die Befreiung von dem lästigen Zwang; das besagt ausdrücklich Porphyrius Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας bei Euseb. Praep. ev. V. 9, 1-3 = I p. 227 Dind.: ὅτι δὲ καὶ ἀξιοῦσιν ἀπολυθῆναι (οἱ καλούμενοι θεοί) ὡς οὐκ ἐπ' αὐτοῖς τῆς ἀναχωρήσεως κειμένης, μάθοις ἂν ἐκ τούτων, ὅτι δὲ σπεύδουσιν ἀναχωρεῖν οἱ κληθέντες θεοὶ δηλώσει τὰ τοιαῦτα λεγόντων: „λύετε λοιπὸν ἄνακτα, βροτὸς θεὸν οὐκέτι χωρεῖ" καὶ πάλιν: „τίπτ' ἐπιδευόμενοι δηρὸν βροτὸν αἰκίζεσθε"; καὶ πάλιν: „ἕρπε καὶ ὀτραλέως ἐπιέρχεο τόνδε σαώσας." Derselbe Porphyrius gibt auch auf Grund von „λόγια" verschiedene Arten der Apolysis an, denn er sagt (V. 9, 4-6 = I. p. 227 Dind.): καὶ πῶς ἀπολύειν αὐτοὺς χρὴ αὐτὸς (ὁ κληθείς) διδάξει λέγων: „παύεο δὴ πρόφρων ὀάρων, ἀνάπαυε δὲ φῶτα / ῥάμνων ἐκλύων πολιὸν τύπον ἠδ' ἀπὸ γυίων / Νειλῴην ὀθόνην χερσὶν στιβαραῖς ἀπαείρας." καὶ τὴν ἀπόλυσιν (die Entlassungsformel) εἶπεν: „ὑψίπρωρον αἶρε ταρσόν, ἴσχε βάξιν ἐκ μυχῶν" καὶ τὰ τούτοις ἐπιλεγόμενα, οἷς ἐπιφέρει: „καὶ βραδυνόντων ἀπολῦσαι φησὶ σινδόνας ἀμπέτασον, νεφέλην λῦσόν τε δοχῆα." Im folgenden spricht dann der Gott aus dem menschlichen Medium, worein er zum Zweck der Offenbarung eingefahren war und das er nun nicht verlassen kann, bevor nicht die ἀπόλυσις folgendermaaßen bewirkt wird (l. c. V 9, 8-9 = I. p. 227-8): „λύσατέ μοι στεφάνους καὶ μευ πόδας ὕδατι λευκῷ / ῥάνατε καὶ γραμμὰς ἀπαλείψατε καί κε μόλοιμι. / χειρὸς δεξιτερῆς δάφνης κλάδον ἄρατε χεῖρα / ψήχετέ τ' ὀφθαλμοὺς διδύμους ῥῖνάς τε προσώπου· / ἄρατε φῶτα γέηθεν ἀναστήσαντες ἑταῖροι." οἷς ἐπιλέγει ὁ συγγραφεύς: „τὰς γραμμὰς τοίνυν (die Zaubercharactere) παρακελεύεται ἀπαλεῖφειν, ἵνα ἀπέλθῃ: ταύτας γὰρ κρατεῖν καὶ μέντοι καὶ τὸ ἄλλο σχῆμα τῆς ἐνδύσεως διὰ τὸ φέρειν εἰκονίσματα τῶν κεκλημένων θεῶν." Solange das Medium also mit den Zaubercharacteren beschrieben ist und die „Götterkleidung" trägt, kann es der Gott nicht verlassen (v. oben § 819). Damit sind nun die ἀπολύσεις unserer Zauberpapyri zu vergleichen: für gewöhnlich erfolgt sie auch hier durch eine genau vorgeschriebene Formel, worin der Beschworene aufgefordert wird, sich an seinen gewöhnlichen Sitz zurückzubegeben, oder es wird auch bloss der Name jenes höheren Wesens recitiert, dem der Citierte untergeordnet ist; hiefür sind keine Belege notwendig. Im Papyr. Leiden. V col. V 19-20, einem Offenbarungszauber, gerichtet an einen Gott, der „schlangenköpfig" ὀφεοπρόσωπος, erscheint, erfolgt die Entlassung durch Opferung, also Verbrennung einer Schlangenhaut; wenn im Papyr. Paris. 917 sq. der Gott trotz der Entlassungsformel das Medium nicht verlassen will, dann ist Sesamöl auf Rebholzkohlen zu verbrennen und dabei die gewöhnliche Entlassungsformel zu sprechen; im demot. magic. Papyrus col. 3, 27-8 heisst es, damit die Götter oder Dæmonen oder Totenseelen, die in die Schüssel gebannt worden sind, sich wieder entfernen: „Lege Affenmist auf die Räucherpfanne; dann gehen sie alle fort an ihren Platz, und sprich auch die Entlassungsformel!" dieser Spruch aber, „den du aussprichst, wenn du sie entlässt an ihren Ort", folgt mit l. 29-30 und lautet: „Gute Entlassung, freudvolle Entlassung!" (Gerade Affenmist muss verbrannt werden, weil einer der vier Horussöhne Duamutef, der auch ein Schutzgeist der Totenseelen ist, mit Paviankopf erscheint. Auch der seiner Obhut anvertraute Eingeweidekrug trägt einen Paviankopf; man fertigte in der Regel 4 derselben aus Alabaster an und gibt einem jeden den Kopf eines der 4 Horussöhne, so dass sich ein Mensch, ein Affe, ein Schakal und ein Falke in die Obhut des Toten teilen v. Abbildung 29 nach Erman, Relig. [2]165.) Im Papyr. Paris 71-2 geschieht dasselbe, indem das Sympathietier des Gottes, ein Käfer, der an ein Rohr angebunden war und Öldämpfen ausgesetzt wurde, losgebunden wird, wobei natürlich noch eine Formel zu sprechen ist (l. 83); bei seinem Erscheinen will der Citierte das durch Drohungen erreichen! — Im demot. magic. Papyr. col. XIV. 27-30: „Die Entlassung: die Formel (Text: pe-f wt, z-mt.t): „Geh mit gutem Glück, geht mit gutem Glück, Anubis, guter Hirt, Anubis, Anubis, Sohn eines Schakals (und!) eines Hundes ... !" eine andere Papyrosrolle aber besagt: „Du Kind der .... Isis (?) (und?) eines Hundes, Nábryšoᶜth (?) du Cherub der Amente, König derer von ... ! sag' das siebenmal. Nimm die Lampe von (?) dem Kinde (dem Medium), nimm die Schüssel, die das Wasser enthält <und> nimm das Tuch von ihm weg!". Im Papyr. London 122 l. 109-10 ist die heilige Zauberzeichnung, die man sich in die eine Handfläche zu malen hatte und die den beschworenen Gott Bes vorstellt, nach dem Offenbarungsschlaf mit einem ῥάκος Ἰσιακὸν wieder wegzuwischen! l. 1052 sq. wird der Citierte frei, indem man den Fuss von der grossen Zehe des andern Fusses wieder abhebt, auf die man ihn bei der Recitierung der Zwangsformel gesetzt hatte, und dabei auch den durch den Zahlenwert ausgedrückten Namen des Gottes, den man auf der Brust trägt, loslässt. Derselbe Gedanke liegt zu Grunde, wenn die ἀγύρται, μάγοι und καθαρταί bei Krankenheilun-

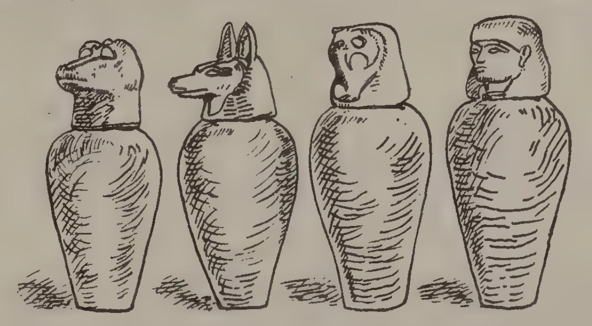


Abbildung 29. Eingeweidekrüge.

gen, d. h. aber Exorcismen den Kranken befahlen μηδὲ πόδα ἐπὶ ποδὶ ἔχειν μηδὲ χεῖρα ἐπὶ χειρί· ταῦτα γὰρ πάντα κωλύματα εἶναι, dass nämlich die Krankheitsdæmonen ausfahren und die Kranken gesunden! (Hippocrates, De morbo sacro I. pag. 589; cf. Welcker, Kleine Schriften III. 191, Sittl, Gebärden der Griechen p. 126) Im Papyr. Berlin I 335 sq. endlich besteht die ἀπόλυσις darin, dass man den Ebenholzstab, den man während der πρᾶξις in der linken Hand hielt, in die rechte nimmt, den Kranz vom Kopfe nimmt, den brennenden Leuchter auslöscht und die gewöhnliche Entlassungsformel spricht. Damit lässt sich das Verfahren der Circe bei Ovid vergleichen (Metam. XIV. 300), da sie die Verwandlung der Gefährten des Odysseus rückgängig macht: da „rührte sie sanft uns das Haupt mit dem Schlag des gewendeten Stabes / und sprach Worte dabei, den gesprochenen Worten entgegen."

§. 879. Schliesslich sind noch einige Worte über die Schutzmittel (Amulete, φυλακτήρια) zu sagen, die bei jedem Zauber notwendig sind; denn der Dæmon oder Gott ist über den Zauberzwang erbittert, will sich rächen und zugleich durch Vernichtung des Zaubers der Vergewaltigung ein Ende machen. Das besagt deutlich genug der Papyr. Paris. 2506 sq.

„πρὸς τὸ μή σε καταπεσεῖν· εἴωθεν γὰρ ἡ θεὸς (d. i. Hekate) τοὺς ἀφυλακτηριάστους τοῦτο πράσσοντας ἀεροριφεῖς ποιεῖν καὶ ἀπὸ τοῦ ὕψους ἐπὶ τὴν γῆν ῥῖψαι. διὸ οὖν ἀναγκαῖον ἡγησάμην καὶ τοῦ φυλακτηρίου τὴν πρόνοιαν ποιήσασθαι, ὅπως ἀδιστάκτως πράσσῃς; London 122 l. 239: τὸ δὲ ῥάκος περίθου περὶ τὸν τράχηλον, ἵνα μή σε πλήξῃ. Das Amulet aber besänftigt den Zorn: Papyr. Paris. l. 2625: ἴσθι δὲ πεφυλακτηριασμένος πρὸ πάντων καὶ μὴ ἀτάκτως τῇ πραγματείᾳ προσερχόμενος· εἰ δὲ μή γε, μηνίει ἡ θεός. Denn der Kraft des φυλακτήριον muss sich der Dæmon beugen: Papyr. Berol. I 246: τοῦτο γὰρ μέγιστον σώματος φυλακτήριον, ἐν ᾧ πάντες ὑποτάσσονται καὶ θάλασσα καὶ πέτρα φρίσσουσι καὶ δαίμονες φυλακτηρίων τὴν θείαν ἐνέργειαν, ἥνπερ μέλλεις ἔχειν. Wer daher ein Amulet besitzt, braucht sich bei der πρᾶξις nicht zu fürchten (v. Kropatschek, Dissertat. 12 sq.) Das sagt auch Clemens von Alexandria Protrept. XI. 115 I. pag. 115 Dind.: οἱ μὲν τοῖς γόησι πεπιστευκότες τὰ περίαπτα καὶ τὰς ἐπαοιδὰς ὡς σωτηρίους δῆθεν ἀποδέχονται. Und die Götter selbst verwendeten solche Amulete, denn Plutarch erzählt (De Iside c. 65): „Als Isis merkte, dass sie schwanger sei, hängte sie sich am 6. Phaophi ein φυλακτήριον um; dieses Amulet bedeutete: „Stimme der Wahrheit" (φωνὴ ἀληθής l. c. c. 68). Dementsprechend ist auch die Zahl und Mannigfaltigkeit gerade der ägyptischen Amulete im officiellen Tempel- und ganz besonders im Totencult ausserordentlich gross. V. Abbildung 30 nach Erman, Relig.[2] 164. Budge behandelt in seiner „Magic" p. 25 sq. folgende: (Herz), (Scarabaeus), („Blut der Isis") (Tet, Osirispfeiler) (Kopfstütze) (Geier) (Goldhalsschmuck) (Papyrusscepter) (Seelenvogel) (Leiter) (Finger) (Auge des Horus) (ʿnḫ „Leben") (nfr „gut günstig") (Schlange) („Menat") („Sam") („Schen") (Name) (Treppe) (Frosch). Alle diese Dinge haben sich in unendlich wechselnder Ausstattung bei den Toten gefunden als Schutz gegen übelwollende Götter und Dæmonen.

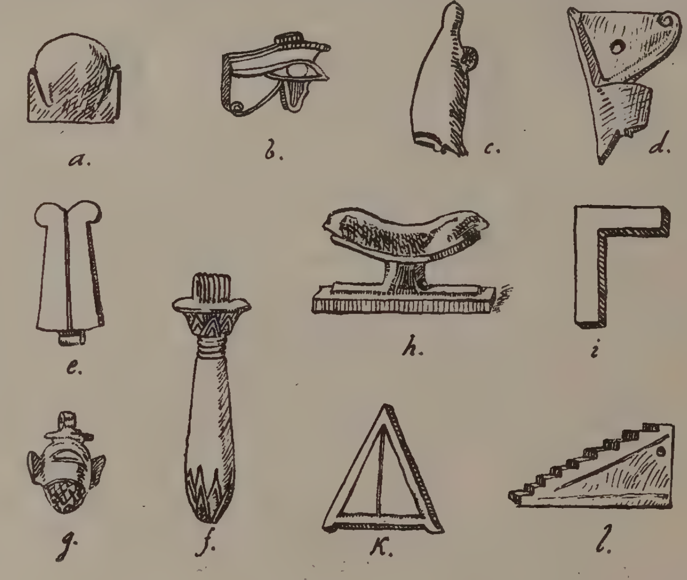


Abbildung 30. Amulete von Mumien. a. aufgehende Sonne. b. Auge c. d. Kronen e. Federn f. Papyrusstab der Göttinnen g. Herz h. Kopfstütze i. Winkelmass k. Setzwage l. Treppe.

Nicht minder verbreitet war der Gebrauch der Amulete bei den Babyloniern und Assyriern (v. Fossey, Magie p. 104 sq.) bei den Juden (v. z. B. Genesis 35. 4 - Ohrringe - wohl auch die Schellen am Gewand des Hohenpriesters: Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte p. 126 v. oben §. 207. Blau 61. 86 sq.) und auch bei den Griechen (Hermann, Gottesdienstl. Altert. II[2] n. 18; Schoemann, Griech. Altert. II[4] 359; Arpe, De prodigiosis operibus, talismanes et amuleta dictis Hamburg 1717 und bes. Kropatschek Dissert. Greifswald 1907.), im gewöhnlichen Leben in erster Reihe dazu bestimmt, die bösen Dæmonen der Krankheiten abzuwehren.

§. 880. So kommt dem Amulet eine abwehrende, apotropäische Bedeutung zu; Clemens von Alexandria, Protrept. I 10 = I p. 12 Dind. fasst die wichtigsten Erscheinungsformen der Amulete zusammen, wenn er aufzählt: δάφνη, πέταλα, ταινίαι τινὲς ἐρίῳ καὶ πορφύρᾳ πεποικιλμέναι „also Lorbeer, Plättchen, gewisse Bänder mit Schafwolle und Purpur durchflochten." Die gebräuchlichsten Amulete bestehen ja tatsächlich aus antipathischen Pflanzen (v. oben § 464 sq.), Steinen (v. §. 552 sq.) und Tieren (Tierkörperteilen v. §. 496) aus Plättchen aus bestimmten Metallen (auch Leinen-, Papyrus-, später Pergamentstückchen v. §. 596) mit Zauberworten, -Formeln, -Charakteren und -Figuren beschrieben, aus Bändern und Fäden (oft mit Knoten und Anhängseln) in bestimmten Farben (v. §. 613 sq.), endlich blitzenden, glitzernden, spitzen und scharfen Metallgegenständen (Waffen v. §. 204) aus bestimmten Metallen (v. §. 596 sq.) Zu der Kategorie „Band und Faden" gehört auch der Kranz aus natürlichen oder künstlichen Blumen, Gewächsen und Früchten (v. §. 516), da der Kranz schon an sich apotropäisch-kathartische Bedeutung gehabt zu haben scheint. Die „Reinheit" und „Reinigung" aber bildet eine Hauptvoraussetzung jedes

Zaubers und auch jeder Divination (v. §. 838 sq.), so ist der Bericht des Eunapius bemerkenswert, der jüngere Chrysanthios, ein Philosoph aus der Zeit Julians des Apostaten, habe sofort geweissagt, sobald er nur den Kranz aufs Haupt gesetzt hatte und in die Sonne blickte! (Vitae sophistar. 205, Chrysanthios p. 117 Boisson.). Daher auch seine grosse Bedeutung für die officielle Traumdivination (v. Deubner p. 26. Diels, Sibyllin. Blätter 120 ?; dagegen Wilamowitz, Herakles [2] II 156 zu v. 677: Die Bekränzung ist für den Hellenen eigentlich immer ein Zeichen der Weihung ... Eine reinigende Bedeutung, wie Diels l.c. will, wohnt dem Kranz nicht inne, er ist vielmehr ein Zeichen der Reinheit seiner Träger, insofern als der Geweihte rein ist." cf. Dieterich, Abrax. 158 A., Rohde, Psyche [2] I 220.2.) In diese Kategorie gehört endlich auch der Ring.

§. 881. Über die bisweilen höchst absonderlichen Amulete, die in den Zauberpapyri beschrieben werden, unten von Fall zu Fall; hier nur eine Liste der wichtigsten Stellen: Pap. Leid. V col. I 13, Paris. 78 sq. 256, 789, 813 sq., 1071 sq. 1316 sq. 1335 sq. 2358 sq. 2505 sq. 2630 sq = 2877 sq. 2705-6, 2897-2900, 3014 sq., 3114 sq. Lond. 121 l. 494 sq. 911-2, 914 v. 924; Berlin. I 272-4; Mimaut 95 sq.; Demot. mag. Pap. col. III. 33 sq.

Ende des ersten Bandes.

Verzeichnis der Abkürzungen.

Abt, Apol. = A. Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei = Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten VIII. 3. Giessen 1909.
Babick, Dissert. = C. I. Babick, De deisidaemonia veterum quaestiones. Dissertation, Leipzig 1891.
Baudissin, Stud. = W. Graf von Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte 1. 2. Leipzig 1876-78.
Blau, Zauber = L. Blau, Das altjüdische Zauberwesen [2] Berlin 1914.
Börtzler, Porphyrius = Fr. Boertzler, Porphyrius' Schrift von den Götterbildern, Dissertation, Erlangen 1903.
Bouché-Leclercq, Hist. = A. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité 4 vol. Paris 1879. [tiacarum 6 Bde, L. 1883-91.
Brugsch, Rel. = H. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter, Leipzig 1888. – Brugsch, Thes. = Thesaurus inscriptionum Aegyp-
Budge, Magic = E. A. Wallis Budge, Egyptian Magic = Books on Egypt and Chaldaea, London 1899. – The Gods of the Egyptians, 2 vol. Lond. 1894.
Campbell Thompson, Magic = Campbell Thompson R., Semitic Magic, its origins and development = Luzac's Oriental Religions Series vol. 3 (1908).
Carolidis, Anubis = P. Carolidis, Anubis, Hermes, Michael. Ein Beitrag zur Gesch. des religiös-philosoph. Syncretismus im griech. Orient. Strass-
Cat. cod. astrol. = Catalogus codicum astrologorum Graecorum vol. I-IV. ed. ab Fr. Boll, Fr. Cumont, G. Kroll, A. Olivieri, Brüssel 1898 sq. [burg 1913.
Creuzer, Symbolik = Fr. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker bes. der Griechen [2] 3 Bde, Leipzig 1819.
Daremberg-Saglio = D.-S., Dictionnaire des antiquités Grecques et Romaines d'après les textes et les monuments. Paris 1873 sq.
Dedo = R. Dedo, De antiquorum superstitione amatoria, Dissert. Greifswald 1904.
Deissmann, Licht = D. Licht vom Osten, Tübingen 1908. – Stud. = Bibelstudien Marburg 1895. Neue Bibelstudien, ibid. 1897.
Deubner, Incubat. = L. Deubner, De incubatione capita quattuor, Leipzig 1900.
Dieterich, Pap. mag. = A. Dieterich, Papyrus magica Musei Lugdunensis Batavi .. in: Jahrbücher für classische Philologie, Suppl. XVI. 1888. p. 749 sq. – Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums L. 1891. – Liturgie = eine Mithrasliturgie [2] L. 1910. – Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse [2] L. 1913. – Kleine Schriften.
Erman, Rel. = A. Erman, Die ägyptische Religion. Handbücher der Königlichen Museen zu Berlin [2] 1909. – Zaubersprüche für Mutter u. Kind, Abhandlungen Akademie Berlin 1901. [p. 251 sq.
Ettig, Acher. = G. Ettig, Acheruntica sive descensuum apud veteres enarratio, Leipziger Studien zur Klassischen Philologie 13 (1891)
Fahz, Doctr. mag. = L. Fahz, De poëtarum Romanorum doctrina magica quaestiones selectae, Relig. Vers. u. Vorarb. II 3 Giessen 1904.
Fossey, Magie = C. Fossey, La Magie Assyrienne. Etude suivie de textes magiques ... Bibliothèque des Hautes Etudes XV. Paris 1902.
Friedländer, Gnost. = M. Friedländer, Der vorchristliche jüdische Gnostizismus. Göttingen 1898. [u. C. Schmidt 3. Reihe IX 2 = 39. Bd. 1913.
Ganschinietz, Hippolyt. = R. G., Hippolytos' Kapitel gegen die Magier (Ref. Haer. IV. 28-42) = Texte u. Untersuchungen ... von A. Harnack
Griffith-Thompson = F. Ll. Griffith and Sir H. Thompson, The demotic magical Papyrus of London and Leiden, London 1904, 3 Teile.
Hopfner, Tierkult = Th. H., Der Tierkult der alten Ägypter nach den griech. u. lat. Berichten u. d. wichtig. Denkmälern, Wiener Akad.
Hunger = J. H. Becherwahrsagung bei den Babyloniern = Leipziger Semitische Studien I 1903, 1. Abh. [Denkschr. 57, 1913, 2. Abh.
Jastrow, Rel. = Morris Jastrow jun. Die Religion Babyloniens und Assyriens. Vom Verfasser revidierte .... Übersetzung 3 Bde L. 1905.
Kenyon = F. K. Greek Papyri in the British Museum, London 1893.
Kopp = U. Fr. Kopp, Palaeographia critica, Pars III et IV. Mannheim 1829. [Vorlesungsverzeichnis Greifswald, Ostern 1901.
Kroll, Orac. = W. Kroll, De oraculis Chaldaicis = Breslauer philolog. Abhandlungen 7, 1894, 1. Heft. – Analecta Graeca = Wissenschaft. Beilage zum
Leemans = C. Leemans, Papyri Graeci Musei Antiquarii Lugdunensis Batavi, Leiden 1885 vol. II. [Dissertation, Leipzig 1884.
Liedloff = K. L., De tempestatis, necyomanteae, inferorum descriptionibus quae apud poëtas Romanos primi p. Chr. saeculi inveniuntur.
Lobeck, Agl. = Chr. Aug. Lobeck, Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri III. Königsberg 1829.
Lueken, Mich. = W. Lueken, Michaël. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen u. morgenländisch-christl. Tradition vom Erzengel
Mesk Π. λίθων = J. Mesk, Ein unedierter Tractat Περὶ λίθων: Wiener Studien 20, 1898, 309-21. [Michaël. Göttingen 1898.
Mau, Relphilosoph. = G. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios u. die Göttermutter. Leipzig 1908.
Maury, Magie = A. Maury, La Magie et l'Astrologie dans l'antiquité et au moyen age [3] Paris 1864.
Parthey = G. P. Zwei griechische Zauberpapyri aus Ägypten. Abhandlungen Academie Berlin 1865 p. 120 sq.
Preller-Robert, Griechische Mythologie Berlin 1894. Römische Mythologie [2] Berlin 1865
Radermacher, Jenseitsvorstellungen = L. R., Das Jenseits im Mythos der Hellenen. Bonn 1903
Reitzenstein, Wunder. = R. R. Hellenistische Wundererzählungen L. 1906 Poimandres L. 1904.
Rohde, Psyche = E. R., Psyche, Seelenkult u. Unsterblichkeitsglaube der Griechen 2 Bde [5-6] Tübingen 1910.
Roscher, Selene = W. H. Roscher, Über Selene u. Verwandtes: Studien zur griech. Mythologie u. Kulturgeschichte 4. Heft 1890.

Tambornino, Daemon. = J. Tambornino, De antiquorum daemonismo = Religionsgeschichtl. Versuche u. Vorarbeiten 4, 1908, 2. Giessen.
Ukert = Fr. Aug. U., Über Dämonen, Heroen u. Genien. Abhandl. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. philol.-hist. Classe 1, 1850, 139-219.
Weiss = Joh. W. Daemonen u. Daemonisches = Realencyclopaedie für protestantische Theologie u. Kirche ³4 (1898) p. 408-19.
Wessely DAW 36 = C. Wessely, Denkschriften Akademie Wien, philosoph.-histor. Klasse 36, 1888 p. 1sq.: Griechische Zauberpapyrus von Paris und London (= Papyr. Paris, Lond. 46, Mimaut Louvre Nº 2391 Lond 47 u. Horoskope) – DAW 42 = Denkschr. Akad. Wien, phil.-hist. Klasse 42, 1893, 2. Abh.: Neue griechische Zauberpapyri (= Pap. Lond. 121-24 Rainer 1-12) – Programm des K.K. Staatsgymnasiums in Hernals 1894 – Ephesia Grammata, 12. Jahresbericht des K.K. Franz-Josefs-Gymnasiums in Wien I 1886.
Wiedemann, Rel. = A.W. Die Religion der alten Ägypter = Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristl. Religionsgesch. III. Münster 1890. Altägyptische Sagen und Märchen. Deutsch von A.W. „Der Volksmund" Band 6 1906, Leipzig. – Magie und Zauberei im alten Ägypten: „Der alte Orient" Bd. 6 Heft 4. 1905 D. Amulete der alten Ägypter ibid. Bd. 12 Heft 1. 1910. – Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter ibid. Bd. 2 Heft 2. 1900. – Der „Lebende Leichnam" im Glauben der alten Ägypter: Zeitschrift d. Vereines f. rhein. u. westfälische Volkskunde 1-2. Heft 1917 – Herodots zweites Buch mit sachlichen Erlaeuterungen, Leipzig 1890.
Wundt Völk. IV. V = W. Wundt, Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus u. Sitte 4. Bd.: Mythus und Religion ² 1. Teil L. 1910. 5. Band: Mythen und Religion ² II. Teil (Leipzig 1914).
Wünsch, Fluchtafeln = R.W. Antike Fl. ausgewählt u. erklärt = Kleine Texte für theologische Vorlesungen u. Übungen herausgegeben von H. Lietzmann Nº 20 Bonn 1907 – Antikes Zaubergerät aus Pergamon, Jahrbuch d. Kais. deutschen arch. Inst. Ergänz. 6. 1905.
Zimmermann, Rel. = F. Zimmermann, Die äg. Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller u. der ägyptischen Denkmäler = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums Bd. 5 Heft 5-6 Paderborn 1912.

Inhaltsübersicht. (Die Ziffern bedeuten die Paragraphen).

Umschreibungen auch anderer wahrer Namen entweder aus Furcht oder Ehrfurcht; die Umschreibung solcher Namen durch ihre ψῆφοι d. h. durch die Ziffernwerte ihrer Buchstaben 705. Die αὐθεντικὰ und besonders die βαρβαρικὰ ὀνόματα im Zauber 706-7. Die heiligen „Zaubersprachen" der Barbaren: die Koptisch-demotischen Partien in den griechischen und die griechischen in den demotischen Zauberpapyri 708-12. Der zauberkräftige Name Jahweh's (das Tetragramm) 713-5. Polemik des Porphyrius gegen solche ἄσημα καὶ βαρβαρικὰ ὀνόματα und Entgegnung des Iamblichus 716-721. Auffassung des Proclus von den geheimen wahren Namen 722-3, des Hermes Trismegistus 724, der Oracula Chaldaica 725, des Origenes 726. — Die Götter und Dæmonen selbst lehrten die Menschen diese geheimen Sympathienamen: nach ägyptischer Tradition 727-8, nach Proclus 729-30, nach den Kirchenvätern und Eunapius 730. — Beispiele für die βαρβαρικὰ ὀνόματα aus den Zauberpapyri und den „gnostischen" Gemmen; Deutungsversuche 731-56. — Wörter der „Göttersprache" 757-8. Die Ἐφέσια γράμματα 759-66. — Angabe der Zahl der Buchstaben solcher Namen zur Controlle in den Zauberpapyri 767: die hundertbuchstabigen Namen 767 die vielbuchstabigen Namen Jahweh's im Talmud 768-9. Die Vocalnamen 770-774: Zauberbedeutung der Vocale und Consonanten nach Nestorius-Proclus 775. — Diese Namen dürfen nicht im Geringsten verändert, auch nicht übersetzt oder durch griechische äquivalente Götternamen ersetzt werden 776. Vorschriften für die Aussprache und Recitation solcher Namen 777. — Unarticulierte Laute und „Tiersprachen" im Zauber 778-780. — Die üblen Folgen von Verstössen gegen die genaue Aussprache und Recitationsweise solcher Namen und auch der Formeln 781-5. — Der magische Zwang der Namen und Formeln 785-6: die Bedrohung der Götter und Daemonen durch den Zauberer 787-792. Polemik des Porphyrius gegen diese ἀπειλαί, Entgegnung des Iamblichus 793-800 Götter und Dæmonen lügen wegen dieses Zwanges 801.

5. Kapitel: Die Anwendung der sympathisch-symbolischen Tiere, Pflanzen und Minerale im Zauber in Verbindung mit den immateriellen Zwangsmitteln (den Namen, Lauten und Formeln): Zaubersalben, -Räucherwerk, -Tinten, -Statuetten, -Zeichnungen (die Weihung der gottbeseelten Statuen im Cult und Zauber); die sog. Zaubercharactere 802-821:

Praeparierung der materiellen σύμβολα für den Zauber 802-3, besonders für das Opfer (ἐπίθυμα) 803 und die Zaubertinten (die typhonischen mit Mennig versetzten Tinten und Zauberutensilien überhaupt) 804. — Die Zauberstatuetten und die Mittel und Vorbedingungen ihrer Beseelung 805: 818: Genaue Beobachtung ihrer durch den Mythus vorgeschriebenen Gestalt, Haltung und Miene 805-6; ihrer σύμβολα und Attribute, ihrer Kleidung. Einfluss des religiösen Syncretismus hierauf (die Mischfiguren) 806. Vorschriften bezüglich des Materials dieser Statuetten 807; die beseelende theurgische oder magische Formel 808, die unumgängliche Verwendung von tierischem Pneuma hiebei 809; die Amulete dieser beseelten Statuetten 810-1; ihre Wirksamkeit und Kräfte 812; die Fesselung dieser lebenden Bilder. Solche Statuetten als Schutz einzelner Personen 813; solche Statuen weissagen, auch durch selbständige Bewegungen, Betrugsmethoden der Priester hiebei 814; die orakelnden βαιτύλια 815; Verwendung solcher beseelter Statuetten in den Zauberpapyri 816-7. die verwandten Zauberzeichnungen 818; die Zaubercharaktere 819; Polemik des Iamblichus über eine Art der Divination mit Hilfe dieser Zaubercharactere 820-1.

6. Kapitel: Vorbedingungen für das Gelingen des Zaubers 822-881: Beobachtung von Zeit und Ort 822-835; 836-7. die „Reinheit" 838-868; besondere Vorschriften für die notwendigen Teile jeder Zauberhandlung: für das Opfer 870-5, die Anrufung 876, die πρᾶξις im engeren Sinne 877, die Entlassung 878 und das Schutzmittel 879-881:

Unterschied zwischen Zaubertheorie (γνῶσις) und Zauberpraxis (ars, τέχνη): die Zaubertheorie allein genügt nicht zum Zaubern 822-4 — Bestimmungen über die Zeit der Zauberhandlung: 825-35: die Nacht als Zeit des Zauberns 825, Beobachtung der Mondphasen 826 und der Stellung des Mondes zu den Planeten, Tierkreiszeichen und Decanen 827: diesbezügliche Aufteilung verschiedener Gattungen des Zaubers auf den Mondmonat 828. Liste von Tagen, die für den Zauber ungünstig sind 829. Tagewählerei in Ägypten 830. griechische Liste von Tagen und Tagesteilen, die für den Zauber günstig, beziehungsweise ungünstig waren 830; hiefür jedenfalls mythologische Gesichtspunkte maßgebend wie für die ägyptischen Glücks- und Unglückstage des Papyr. Sallier IV; die fünf ägyptischen Schalttage 831; die „dies Aegyptiaci" im römischen Kalender 832 und die ἀποφράδες der Griechen 833; Beachtung bestimmter Stunden im Zauber 834; Vergöttlichung aller Arten von Zeitbegriffen bei den Ägyptern 835. — Beachtung des Ortes im Zauber (besonders hinsichtlich seiner „Reinheit") 836; Orientierung nach den Weltgegenden 837 — Beachtung der „Reinheit" (ἁγνεία) im Zauber 838-68: Parallelismus mit dem officiellen Cult und den Mysterien 838-9; die „Reinheit" als wichtigste Vorbedingung für das Gelingen des Zaubers 840. Allgemein gehaltene Reinheitsvorschriften der Zauberpapyri 841 Besondere Reinheitsvorschriften: die geschlechtliche Reinheit (Grund der Unreinheit des Beischlafs und sexuellen Verkehrs überhaupt nach Porphyrius 843-8; diese Forderung gilt auch für die Medien (deshalb meist Kinder als solche verwendet 845-6 auch für die Genossen und Gehilfen des Zauberers 847; Menstruation, Samenfluss und Pollution entweihen 848. — Die „Reinheit" bezüglich Speise und Trank (speciell Schweine- und Fischfleisch ist verpönt 849-852. Enthaltung vom Wein 853. — Überhaupt alles, was mit dem Zauberer in Berührung kommt, muss „rein" sein 854. — „Reinheit" der Kleidung des Zauberers und der Medien 855; Keine Knoten, Keine Gürtel, gelöste Haare, Keine Ringe 856. Nacktheit beim Zaubern 857-8, der Zauberer als Priester oder Gott gekleidet, Parallele mit den Mysterien 859. — Besondere Scheu vor der Befleckung durch Tote. 860. Controverse des Porphyrius und Iamblichus bezüglich des Tieropfers und der daraus resultierenden Berührung mit Totem und Getötetem 861. — Methoden der „Reinigung" 862-8: Die Reinigung durch Süss- und Meerwasser (Besprengen und Vollbad), durch Natronlösungen in Ägypten, Analoges bei Babyloniern-Assyrern und Juden 863-4. Verbot der Waschung und des Bades 865-6 Reinigung durch Schwefel- und Pechdämpfe 867, durch Eier 868. — Sonderbestimmungen für die 4 Teile jeder Zauberhandlung, das ἐπίθυμα, den λόγος, (die πρᾶξις im engeren Sinn), die ἀπόλυσις und das φυλακτήριον 869-881: für das ἐπίθυμα 870-5: Controverse zwischen Porphyrius und Iamblichus über die Bedeutung und den Zweck des Tieropfers 870-1. Verschiedenheit des Dargebrachten 875 durch die Verschiedenheit der Götter bestimmt 872-4; das „Zwangsopfer" 875. — Sonderbestimmungen für den λόγος, die „Zwangsformel" 876. für die πρᾶξις im engern Sinne, die πρᾶξις ἀναγκαστική 877. für die ἀπόλυσις 878 und für das φυλακτήριον 879-81.

Berichtigungen.

o. = von oben; u. = von unten; die Ziffern in Klammern: (5) geben an, das wievielte Wort in der betreffenden Zeile zu berichtigen ist; l. W. = letztes Wort (der Zeile).

Pag. 3, l. 11 o. (2/3): lies: „vor allem"
„ l. 19 o. (8): l. „Religion der Griechen:"
p. 5, l. 2 o. (3): l. „der Menschen."
p. 7, l. 17 u. (l. W.): l. „Geschlecht."
p. 10, l. 9 u. (7): l. „Ähnlichem."
p. 11. l. 11 u. (6): l. „Geschlechter."
„ l. 5/6 u. (l. W.): l. „Da-raus."
„ l. 1 u. (15): l. „von Natur aus."
p. 13. l. 10 u. (l. W.): l. „zurückzu-ziehen."
p. 14. l. 9 o. (6): l. „Reinigungen."
p. 16. l. 26 o. (3): l. „hindern."
„ l. 1 u: am Ende tilge: „doch immer."
p. 21. l. 19 u. (7): l. „durch sich selbst."
p. 22. l. 26 u. (10): l. „Widerspruch."
p. 23. l. 25 u. (14): l. „formlosem."
p. 24. l. 15 u. (2): l. „von den Mitgliedern der Schule" (statt: „von ihnen").
p. 26. l. 23 u. (6): l. „wird" st. „und."
p. 30. l. 17 u. (2): l. „ihnen"
p. 31. l. 4 o. (14): l. „Lucken."
p. 34. l. 21 o. (3): l. „Excerpta ex Theodoto."
p. 35. l. 5 o. (3): l. „in einem Hymnus."
p. 36. l. 18 o. (11): l. „für."
„ l. 28 u. (11): l. „so wie Jehowah selbst Götter."
„ l. 4 u. (4): l. „zu den Tierkreiszei- [chen.
p. 37. l. 22 o. (2): l. „dieses."
p. 40. l. 1 u. (hinter 2) ergänze: „bei" (wie bei Proclus).
p. 45. l. 12 u. (12): l. „jedenfalls."
p. 46. l. 12 o.: tilge d. l. W. d. Zeile.
„ l. 23 u. (hinter 14): l. „zu besprengen."
p. 48. l. 15 o. (13): l. „Wahrnehmbaren."
p. 49. l. 1 o. (8): l. „zuwider."
p. 50. l. 2 o. (2): l. „nur" (statt „bald").
p. 51. l. 1 o. (13): l. „Kock."
„ l. 18 u. (11): l. „oder."
p. 53 (Ende): l. „Zauberpapyri; so lesen wir."
p. 54. l. 7 u. (9): l. „Helden" st. „Hellenen"
p. 55. l. 9 o. (10): l. „concubitu."
p. 57. l. 13 o. (hinter 10): l. „sehen."
p. 58. l. 11 u. (3): l. „dieses."
„ 7 u. (10): l. „Körperfreie."
p. 59. l. 7 u. (7): l. „svar-vat."

p. 60, l. 9 o. (4): l. „Konnten."
„ l. 17 u. (8): l. „Böses."
p. 61, l. 17 o. (l. W.): l. „S. 457."
„ l. 18 o. (l. W.): l. „Seele."
p. 62, l. 15 o. (12): l. „De Aristea."
p. 65, l. 6 u. (4): l. „primitive."
p. 70, l. 18 u. (9): l. „auf diesen."
p. 71, l. 29 u. (4): l. „dich"
p. 73, l. 1 o. (hinter 9) adde „mit"
p. 77, l. 2 u. (8): l. „ἀναγωγός"
p. 79, l. 10 o. (7-13) l. „soll das aus Ägypten mitgebracht haben; doch kannten die Ägypter eine S." [Kraft."
„ l. 6 u. (l. W.): l. „Gedächtnis-
„ l. 5 u. (16): l. „behalten."
p. 80, l. 23 u. (hinter 10) adde „und."
p. 83, l. 15 u. (5): l. „Skedasos."
p. 87, l. 1 o. (hinter 2): adde „Klasse."
p. 89, l. 6 u. (hinter d. l. W.) adde: „diese."
p. 90, l. 20 o. (10) und l. 22 o. (l. W.) l. „ewig" st. „unsichtbar."
p. 93, l. 9 u. (2): l. „das."
p. 95, l. 8 u. (10 u. 14): l. „je näher sie dem führenden Gotte stehen." [„gibt."
p. 96, l. 4 o. (hinter 8) adde:
l. 10 o. (2): l. „hieran."
p. 97, l. 13 u. (8): l. „sind."
p. 98, l. 9 o. (hinter 8) adde: „gerufen wurden."
p. 101, l. 15 o. (hinter 9) ad. „ist"
p. 105, l. 21 o. (l. W.): l. „Tum-Râ."
p. 106, l. 2 o. (1): l. „vorstelle."
l. 18 u. (5): l. „sehen."
p. 107, l. 17 o. (hinter 7) ad. „vor."
p. 110. l. 7 o. (8): l. „weissagende."
p. 111, l. 12 u. (10): l. „ἀγείροντες."
p. 112 l. 29 o. (13) l. „denn" statt „doch."
„ l. 9 u. (5): l. „Hundegebell."
p. 113 l. 19 u. (hinter 10): l. „des einst in seiner weiten Ausbreitung über die Welt der absterbenden Antike gefährlichsten Concurrenten d. Chr."
p. 116, l. 12 o. (1) und l. 23 o. (11): l. „Apidanus."
p. 119, l. 20 u. (8): l. „Koiranides."
l. 18 u. (8): l. „ἀθαλάσσου."
p. 125, l. 8 o. (4): l. „ἀνδράχνη"
l. 8 o. (11): l. „κόνυζαν."
l. 19 u. (3): l. „ebenso."
l. 10 u. (8): l. „Pherumb"
p. 129, l. 11 u. (7): l. „in solche" st. [wieder.
p. 130, l. 30 o. (11): l. „χρησμολόγοι."
p. 131, l. 8 o. (4): l. „hing."
p. 132, l. 24 o. (hinter 15) adde: „auf einem Schiffe dar."
p. 133, l. 26 o. (5): l. „melitischen."
p. 134, l. 16 o. (7): l. „lässt."
l. 15 u. (9): l. „spielten."
p. 135, l. 19 o.: l. „mit den Zähnen zermalmt und an einer warmen Stelle den Sonnenstrahlen für kurze Zeit aussetzt, weggeht und nach kurzer Zeit wieder zurückkehrt, so findet man, dass..."
p. 138, l. 18 o. (hinter 5) adde „und λιβανομάννα."
p. 139, l. 16 o. (l. W.): l. „zu-teilten."
p. 143, l. 12 u. (16): l. „gestirnt"
p. 146, l. 16 u. (7): l. „einen Schöpfungsgott." [„gebraucht."
p. 148, l. 8 u. (hinter d. l. W.) adde:
p. 149, l. 25 o. die richtige Lesart ist δάκτυλον (nicht δακτύλιον), so dass es sich also um einen Bronzefinger handelt, den der „Eitle" als Votivgabe für die Heilung eines Fingerleidens im Asklepiostempel weihte; solche Votivgaben haben sich gefunden.
p. 158, l. 10 o. (5): l. „der Buchstaben."
l. 25 o. (10): l. πολλῶν.
l. 3 u. (14): l. „Recitiere."
p. 160, l. 25 u. (10): l. „seines Körpers."
p. 164, l. 17 u. (10): l. „Menschenschlächtereien."
l. 15 u. (hinter d. l. W.) add.: „das."

p. 170, l. 9 o. (6): l. „Amme."
p. 172, l. 1 u. (hinter 14) adde „man."
p. 175, l. 25 u. (9): l. „entsprachen."
p. 177, l. 17 o. (13): in Ἰάω kann es sich nicht um eine Verschreibung aus Ἰάω handeln, wie Ganschinietz (bei Pauly-Wissowa RE IX. S. 710. 33) annahm, da der Name Ἰάω unmittelbar darauf als davon verschiedenes ὄνομα ἐπακολουθότερον καὶ ἰσχυρότερον genannt wird.
p. 178, l. 18 u. (12) und l. 1 u. (6): l. „Städten."
p. 179, l. 2 o. (8): l. „vor" (Profanen).
p. 180. l. 2 u. (l. W.): l. „Aussprache."
p. 181. l. 18 u. (4): l. „εἰς ἀριθμούς."
p. 182, l. 5 u. (1): l. „γε-γραμμένα."
p. 185, l. 21 o. (hinter 1) ad. „ihnen."
l. 3 u. (l. W.): l. „wird" (für „sind)."
p. 189, unten: l. § 732-739.
p. 190, l. 16 (hinter 4) adde: „vergleiche den wertvollen Artikel Ἰάω von Ganschinietz bei Pauly-Wissowa RE. IX Sp. 698-721. — Dahinter lies „Dietrich stellte."
p. 191, l. 1 u. (l. W.): tilge „des."
p. 192, l. 24 o. (5): l. „Zauberformeln."
p. 195, l. 15 o. (8): l. „ῷ."
p. 201, l. 19 o. (hinter 6 „Sonnengott") schliesse die Klammer.
p. 202, l. 13 o. (8): l. „1 Könige 18. 27/8."
p. 204, l. 18 u. (11) l. „vorgeschriebenen."
p. 205, l. 26 o. (18): l. „Gräber" (st. „Götter").
l. 24 u. (5): l. ὁ πόλος (st. ἡ πόλις), denn der Magier droht, das Weltall mit seinem Angelpunkt zu vernichten. [de: „an."
p. 208, l. 19 u. (hinter 7 „ebenso") ad-
p. 209, l. 5 o. (hinter 9 „Ἀνάγκη") adde „nicht." [ge den Beistrich.
l. 10 u. (hinter 15 „κασίας) til-
l. 1 u. (14): l. „p. 103-104."
p. 210, l. 15 o. (hinter 13 „Wege") adde: „Einfluss." [ὄνου.)
l. 22 u. (13): l. ἐσφαγμένου (sc.
p. 217, l. 27 o.: l. „Abb. 25."

p. 218, l. 2 o. (hinter dem l. W.) adde: „sei."
p. 219, l. 26 o. (13): l. „quadam."
p. 221, l. 6 o. (4) und (13): l. „in einen."
p. 223, l. 1 o. (hinter dem 1. Wort „verschie-den") tilge „ist."
p. 224, l. 14 o. (18): l. „tagender.
p. 228, l. 18 u. (7): l. „22. = 16. Juli" (st. „23. = 17. Juli."
p. 229, l. 1 o. (am Ende) tilge: „23: 𒁹𒁹𒁹."
„ l. 8 o. (8): l. „ἡμερομαντεῖαι."
„ l. 23 o. (26): l. „1 zu 2/3 günstigen Tag."
p. 230, l. 8 o. (13): l. „der."
p. 233, l. 10 o. (15): l. dessen."
„ l. 16 o. (4): l. „ὑψηλοτάτου.
p. 235, l. 18 o. (13): l. „bezogen".
p. 237, l. 5 u. (hinter 10 „mit") adde: „der ἁγνεία."

Register.

Die Zahlen bedeuten die §§.; Zauberwörter sind mit griechischen Buchstaben geschrieben; D. = Dæmon, Dæmonen; E. = Engel; Erz. = Erzengel; G. = Gott, Göttin; H. = Heros, Heroen; S = Seele; Z. = Zauber; OZ = Offenbarungszauber.

scripsi
Carolus Wessely
1921.


D05249711T
Duke University Libraries